الرأي
في المرأة .. والحرّيّة .. والتّراث

حول حوار
الدّكتور البوطي والصّحفي فيّاض

بقلم
سليم الجابي
ماجستير في علم الأديان المقارن

دار الجيل
بيروت

الرأي
في المرأة .. والحرّيّة .. والتّراث

حول حوار
الدكتور البوطي مع الصحفي فيّاض

بقلم
سليم الجابي
ماجستير في علم الأديان المقارن

دار الجيل
بيروت

إهداء

الى ربّنا الله الذي علّم الإنسان بالقلم، علّمه ما لم يكن يعلم، أنزل القرآن من أجل هدايتنا ، ووعد بقوله:

«إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون».

صدق الله العظيم

سليم الجابي

استهلال

بين يديّ كتابان، طالعتهما بتأنٍّ ورويّة، وإمعان فانتابني منْهُما صراعُ فكريٌّ رهيب. أوّل الكتابين لشخصية دينية مرموقة معروفة، مُتخصِّصة في البحوث الدينيّة. والآخر لصحفيٍّ مغمور غير متخصّص في هذه البحوث. والمُدهش أن يستدرج صاحبنا الصّحفيّ هذا، عالمنا المتخصّص ليُجيب عن تسعة أسئلة وجّهها إليه بأسلوبٍ ذكيٍّ دبلوماسي ـ وقد أجاب عالمنا الفضل عن تلك الأسئلة بايجاز. وأتبع إجابتهً بتأليف كتاب أسماه اسماً غريباً، هو (هذه مشكلاتهم)، وتوسّع في الإجابة. وربّما كان توسُّعه هذا بسبب شعوره بأهّمية الأسئلة المذكورة.

تساءلت في سرّي: ما القصد من تسمية كتابه هذا (هذه مشكلاتهم)؟ وأدركت بعد فراغي من مطالعة الكتاب: أنّ فضيلته قد فَصَلَ، من خلال تحقيقاته ودراساته فيما تضمّنته هذه الأسئلة من مسائل، تُعدّ بحقّ من مُشكلات المُثقّفين في زماننا.

ثم تساءلت في نفسي، وكيف تمكّن هذا الصحفيّ من استدراج فضيلته، ليَرُدَّ على أسئلته كتابةً؟ ويوليها مثل هذا الاهتمام؟ فلمّا عُدت إلى ما استهلّ به هذا الصّحافيّ أسئلته، لاحظته أنّه قد دبّجها بألفاظ بلغت غاية التّفخيم. استهلّها بالقول: (العلامّة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أحد أبرز الفقهاء والمفكرّين المسلمين في هذا الزمن، فقد عرفناه عَبر كُتُبه الكثيرة التي تشعّبت لتشمل كُلّ ما يمتّ للعقيدة والفكر الإسلاميين بصلةً ما، في ذلك العلوم الحديثة والنظريات والآراء

الفلسفية المُعاصرة. .)، ففهمتُ "سرّ" هذا الاستدراج.

وقد كان بإمكان فضيلته أن يُوجّه الصحفيّ إلى كُتُبه "الكثيرة: المُتشعبة في موضوعاتها، ليدُلّه على ما أورده فيها من إجابات تتعلّق بأسئلته المطروحة، لكنّه لم يفعل.

وقد خامرني سؤال آخر، وهو أنّ لم يُعرف عن هذا الصّحفيّ اهتمامه ببحوث مثل هذا العالم، فما معنى أن يهتمّ هذه المرّة، فينشر كتاباً سمّاه (حوارات في قضايات المرأة. . والتراث. . والحرّية. .)، يتصدّى فيه لأجوبة هذا العالم الفاضل؟ إذن لم تكن أسئلته لمجرّد الاستزادة من علمه، بل ليُقيم بينه وبين العالِم جسراً من الحوار.

وناقشت العنوان (هذه مشكلاتهم) في سرّي، فلم أستسِغْهُ، ذلك أنّ مُخالطتي للمثقّفين من الجيل المُسلم المعاصر، أقنعني أنّ مواضيع هذه الأسئلة، هي محور اهتمامهم، ومحلّ تفكيرهم، بسبب ما استجدّ من الأفكار على السّاحة "الحضارية" في هذا العالم. فهي من هذه الجهة مُشكلات الباحثين والعلماء أيضاً، فما معنى أن يُطلق على الكتاب عنوان (هذه مشكلاتهم)، وكأنّ مواضيع هذه الأسئلة لا تخُصّه من قريب أو بعيد؟.

إلى هنا، أكون قد كشفتُ لقارئي الكريم، ما انتابني من تساؤلات، أوّل وهلة، حين فكّرت في التّعقيب على هذا الحوار.

وتناولتُ العنوان من زاوية أُخرى، فقد فهمت منه (هذه مشكلاتهم) أنّ المؤلّف إنما يُبدي آراءه، وكأنّها ليست مشكلات فضيلته، فكيف لم ينتبه إلى قول صاحبه: (وتساؤلاتي ورُدودي عليها، هي مجرّد إبداء وُجهة نظر، خاضعة للنّقاش والحوار)؟ المهّم أني أخذت بوجهة نظر السّائل، واعتبرت مضامين الكتابين مُجرّد حوار.

وما دام الأمر كذلك، فلِمَ لا يكون لي نصيبٌ من هذا الحوار، لا سيّما، والمواضيع المبحوثة على درجة بالغة من الحساسية، وهي تُشغل أذهان الجيل! . فلمّا اتخّذتُ هذا القرار، أعدتُ مُطالعةَ الكتابين بعين النّاقد، هذه المرّة، وكُنت أبحثُ عمّا يمكن أن يكون لي فيه رأي، في ثُغرة من الثّغرات.

تناولتُ السؤال الأوّل "قانون الصّيرورة" ومدى انطباقه على الإسلام، هذا الدّين الذي يراه المُسلم أنّه صالح لكلّ زمان ومكان. فأنعمت نظري في إجابة فضيلة البوطي عليه. وقد لاحظت أنهّ قسّم الأحكام الاسلامية إلى ثوابت ومُتغيّرات، وهذه مُعطيات "المدرسة التّقليدية" . والثوابت تُنافي قانون الصيرورة. وكانت هذه هي الثّغرة الأولى التّي قدّمت من خلالها "رأيي واجتهادي"، الذي "خلخل" مبدأ "الثّوابت" من أساسه. وألقيت الضوء على مبدأ "المرونة" التي تتصّف به الأحكام الإسلامية، وحللت ما في هذا الموضوع من إشكال وانتهيت من ذلك كُلّه إلى اثبات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

وتناولتُ السؤال الثاني، وقد دار حول "نظام الرّق" وموقف الإسلام منه. وقد ركّز السؤال على نُقطة هامة، هي أنه ما دام الإسلام يصلح لكل زمان ومكان، فقد كان الأجدر به أن يَنُصّ على إلغاء نظام الرّق، ويأمر بتحرير الرّقيق. خصوصاً وأنّ عصرنا الحضاري قد أوصلَ البشرية إلى هذه القناعات. فلِمَ لَمْ يُحرّم الإسلام الرّق بنصٍ صريح.

وانطلقتُ أنا من هذه الثّغرة في إجابة فضيلته، فوضّحتُ للقارئ أنّ سؤال "التحريم" يعني "الإباحه" قبله. ولم يبحِ "الرق" دينٌ من الأديان السماوية من قبل، حتى ينزل نصٌ بتحريمه. فما أباحت تعاليم السمّاء منذ عهد آدم، وهو أوّل أنبياء الله عز وجلّ، مروراً بجميع الأنبياء، وحتى بعثة سيد المُرسلين ﷺ. أقول: ما أباح تعليم أيٌ من الأنبياء "نظام الرّق" حتى يبيحه الإسلام أو يُحرّمه. فلا سؤال

في موضوع الرّق لتحليل أو تحريم خصوصاً وأنّ كتاب الله تعالى قد صرّح بهذه الحقيقة بألفاظ واضحة الدّلالة، كما وضّحت. وهو أمرٌ لم تقع عيني على من بحثه من الأسلاف أو المحدثين. وأثبتّ بذلك صلاحية الإسلام لكلّ زمان ومكان.

وقد لاحظتُ أنّ السّائل تعرّض لموضوع حجاب المرأة وزواج المُتعة. وهذان موضوعان هامّان أيضاً. وفضيلة البوطي لم يشرح لنا مفهومه للحجاب الإسلامي في إجابته. وأمّا زواج "المتعة" فالملاحظ أن فضيلته قد رآى رأيَ ابن كثير في أنّ رسول الله ﷺ أجازه أولاً، ثم نهى عنه. وهو "رأي" يُخالف صريح القرآن الكريم. هذه الأمور دفعتني إلى بحث زواج المُتعة بحثاً مستقلاً، أثبتّ فيه أنه نوع من الزواج، لم يأخذ أيّ نبي من أنبياء الله الكرام. وهذا ما صرّح به هذا القرآن. كما أثبت أنّ الآية الكريمة التي يستدلّون بها على نظام "المُتعة الجاهلي"، لا تُفيد ما يريدون، ولا يؤيّده سياق الآية أو تسلسلها الموضوعي.

كما أفردتُ بحثاً خاصاً بالحجاب الأسلامي، طرحت فيه صورة الحجاب الذي يُطالب القرآن الكريم بالأخذ به. ومخالفة هذا الحجاب، للحجاب "الموروث". وقد جاءت هذه الأبحاث تؤكدّ صلاحية الاسلام لكل زمان ومكان.

وتناولتُ السؤال الثالث، وقد دار حول "نظام التّسري"، وكون هذا النظام أشبه شيء بالدّعارة. وقد سأل السائل فيه: لِمَ أباح الإسلام نظام التسّري، ما دام يدّعى أنه صالحٌ لكل زمان ومكان؟ خصوصاً وأنّ عصرنا الحاضر أبطل هذا النظام.

وقد هالني، أن ينحُو هنا فضيلة البوطي منحى "المدرسة التقليدية" فيُدافع عن التسّري، وكأنّ هذا النظام من صلب تعاليم الإسلام، فلا يرى فضيلته بينه وبين نظام الزّواج الدّائم المعروف أيّ فرق جوهري.

فانطلقتُ فأثبتّ أنّ الإسلام لم يُقرّ نظام التسرّي في يوم من الأيّام. ووضحّت أنّ بين نظام الإماء ونظام التسرّي فارقاً كبيراً. ومضيت أربط بين نظام

الإماء، وما كنت بحثته من نظام الرّق، وأثبتّ أن لامُشابهة بين نظام التسرّي ونظام الإماء. كما لفتّ النظر إلى أنّ هذا الفارق في المفهوم، اختلط على مُسلمي ما بعد صدر الإسلام، فانحرفوا فيه عن الإسلام انحرافاً بيّناً، وانحرف بذلك سلوكهم. وقد تولّدت عن هذا الانحراف هُوّةٌ كبيرةٌ ما بين سلوك المُسلمين، وتعاليم القرآن المجيد.

هذا، وإن من يُتابع ما بحثته في نظام التسرّي، يتجلّى له من خلاله الوجه الإسلامي الحضاري الحقيقي، وصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

وتناولتُ السؤال الرّابع، وقد دار حول موضوع نظرة الإسلام إلى المرأة، وأنّ "الموروث" من مفاهيمه، إن صحّ هذا "الموروث"، يدلّ على أنّ واقع المرأة في الإسلام ليس حضارياً. وأنّ ما جاء عن "الذكورة" في التّوراة، ينشر عبقهُ في كافة أرجاء هذا الفكر الأسلامي. فهذا "الموروث" من المفاهيم، لا يُسوّي بين الرّجل والمرأة خلافاً للصّيحات الحضارية التي أطلقتها حضارة القرن العشرين.

وقد هالني أن ينحو فضيلة البوطي في هذا الموضوع أيضاً، مَنْحى "المدرسة التقليدية" ويمضي مدافعاً عن "الموروث" بلا نقاش، محاولاً إصباغ صفة العقلانيّة عليه أيضاً.

فضيلته أقرّ أنّ الإسلام منح الرجل حقّ الطّلاق، ولم يمنحه للمرأة، فلم يُسوّ بينهما في ذلكَ وقدّم لاثبات زعمه هذا مُبرّرات أيضاً. ولم يَدُر في خَلَدَه أنّه بخطوته هذه، قد دعّم أمر الاستمرار في النظرة الدونيّة إلى المرأة، في زمن بات التّفريق فيه ليس حضارياً ولا مُستساغاً على جميع الصُّعد والمستويات.

فاضطررتُ للتّعقيب عليه، وبيّنتُ أنّ الإسلام لم يضع حقّ الطلاق في يد الرجل دون المرأة، للتّفريق بينهما بالمفهوم الذي يتداوله مُسلمو عصرنا. بل اضطرّ الإسلام للأخذ بكلمة (طلاق) كمدلول لغويٍّ وحسب. ولا يصحّ من حيث اللُّغة،

قولنا: طلّقت الزوجة زوجها، بل خلعته عن نفسها، أو طالبت بالخلع لتفارقه. وهذا ما ذهب إليه صاحب (المصباح). فاللّفظتان (الطّلاق والخلع) استعملتا لدلالتهما اللّغويّة، ولم تُستعملا لتمييز الرّجل عن المرأة. وقد أخطأ فضيلة البوطي حين كتب يقول: (فإذا اشترطت لنفسها هذا الشرط في صلب العقد، كان لها أن تُطلّق نفسها لأيّ سبب، وفي الوقت الذي تشاء). ـ هذه مشكلاتهم صـ ٢٥ ـ فقد ذهب عن باله أن يُحقق في معنى كلمة "طلاق".

ورحتُ بعدها، فتبسّطت في شرح نظرة المساواة بين المرأة والرّجل في التّعليم القرآني. وأدليت في ذلك بالبراهين كما أثبتّ أن "الموروث" من مفاهيم مجتمعاتنا الإسلامية، لا يُقرّه الإسلام ومعطياته. وانتهيت من ذلك كله إلى أن الإسلام يصلح لكل زمان ومكان.

وتناولتُ السؤال الخامس وقد دار حول السّيدة عائشة (رضي)، وقد قدّمها السّائل على أنّها تمثّل "المعارضة" القويّة في كل مراحل حياتها، حتى تجاه النبي ﷺ. ونقل بعض الرّوايات التي زعم أنّها تؤيّد رأيه. وانتهى من سؤاله وهو يسألك (لماذا نقوم بدراسة موضوعيّة غير مقدّسة للتّراث الإسلامي بأكمله، ألا يُساعد دخول العقل في الدّين بقوة على تعميق الشّعور الإيماني الواعي؟).

والذي لاحظته هو أن فضيلة البوطي نحى المَنحى "التقليدي" في إجابته عن هذا السؤال أيضاً. فنفى أن تكون الروايات التي نقلها السّائل دالّة على المعارضة. ولم يُناقش موضوع هذا السؤال بأسلوب علميّ. وزعم أنّه منطقيّ في كل ما يطرحه ويدعو إليه.

وهكذا تراءت حلقات "الفكر التقليدي" تُقيّد فضيلته في إجابته عن هذا السؤال لذلك بَعُدت إجابته في موضوع "معارضة" عائشة (رضي) عن أن تكون مصوغةً بالأسلوب العلمي.

وهذا الأمر دفعني أيضاً لأتناول الإجابة عن مفهوم "المعارضة" المزعومة بأسلوب علميّ رصين. وأبرزتُ السيّدة عائشة أم المؤمنين (رضى) على أنها لم تكن تمثل المعارضة، بل المُعاضدة في كل الأمور.

وتناولتُ السؤال السادس، وكان يدور حول البحث الميثولوجي، وما له من تأثير في مشاعر المؤمنين وقد هالني أيضاً أن يكون فضيلة البوطي غير مُتفهّم لوقائع قصص القرآن، آخذاً بما أورده المفسّرون بالحرف، وما شاب تلك التفاسير من مفاهيم توراتية مُنحرفة عن القصص القرآني بوجهه الصّحيح.

فقد لاحظتُ فضيلته يُسلّم أولاً بأنّ قصّص الجنّة وآدم وحواء والطوفان وعصا موسى، كلُّها أمور ووقائع غير مألوفة. وأنّ وقائعها تُغاير القوانين الطبيعية المعروفة. فأدخل فضيلته تلك الأحداث والوقائع في باب "الأساطير" من حيث لا يدري. مُضيفاً إلى خطئه هذا، خطأً آخر، هو اعتبار هذه الوقائع واحدةً في التوراة المعاصرة والقرآن، دون اختلاف بينهما. واضطرّ فضيلته نتيجةً لذلك أن يأتي بتعريف جديد للعلم لا تُقرّه الحقيقة. وزعم أخيراً أنه جاء بما جاء به عن دراسات نقديّة علميّة تامة ومستوعبة قائلاً: (وعلى من لا يزال في شكٍّ من ذلك أن يدرس ما درسنا ويعلم ما علمنا.). قال هذا الادعاء، بيقين المُتمكّن الواثق ممّا يقول.

هذه الأخطاء الهامة من جانب فضيلة البوطي، ألزمتني أن أدلي بالرأي الذي أراه الأصوب في الموضوع، كيلا أدع القارئ يقع في متاهات. فانطلقت أوضّح أنّ قصص الجنّة وآدم وحواء والطوفان وغيرها، الواردة في التوراة المعاصرة، هي أقرب، ولا شك، إلى الأساطير، منها إلى الحقائق. وهي تختلف عمّا أورده القرآن الكريم منها اختلافاً موضوعياً. فآدم مثلاً لم يُصوّره القرآن الكريم أنّه أوّل مخلوق، بل قدّمه لنا كأوّل نبيّ من أنبياء الله المُصطفين. وأنّه تعالى اصطفاه من بين سكان الكهوف، الذي أطلق عليهم المؤرخون إسم (رجل الكهف Cave Man)

وهو إنسان ما قبل التاريخ. وأدليت على صحة ما ذهبت إليه بالأدلة. كما أثبتّ أنّ قصة آدم وسواه كانت قصّة مألوفة، وليست مُستهجنة غير مألوفة على حسب ما صوّرها فضيلته. ولذلك فلا تدخل تلك الوقائع في باب الأساطير، ولا تخضع أصلاً للبحث الميثولوجي.

وتناولتُ السؤال السّابع، وكان يدور حول "الإرادة الحُرّة"، والشعور بمصادرة الإسلام لهذه الإرادة، بدليل موقف المسلمين من رواية سلمان رُشدي. وقد أنهى السّائل سؤاله بقوله: (لماذا يقف المفكرون المسلمون في وجه "العلمنة" التي تطبّقها الآن معظم دول العالم خاصة، وأن الإيمان مسألة شخصية، والخلاص قضيّة فردية..؟).

وقد هالني أيضاً أن يقف فضيلة البوطي موقف المُصرّ على رأيه، فلا يعترف بواقع المسلمين، ولا بمنافاة موقفهم من تعاليم القرآن المجيد، وأن يضربَ صفحاً عن بحث حُرّية الاعتقاد ومكانتها في الإسلام.

هالني أن يعتبر فضيلته القضيّة، قضيّة "عُرض وشرف" وأن يحمل على سلمان رشدي حملةً شعواء، وينعته بأقبح النعوت. كما هالني ألاّ يتطرّق فضيلته إلى موضوع نظام "العلمنة" من قريب ولا من بعيد.

ودفعاً لآثار هذه المواقف غير المُستحبّة، انطلقت، فأفردت بحثين مُستقلّين: بحثت في الأول منهما مسألة نظام "العَلمنة"، وناقشته بميزان العقل والواقع. ودعمتُ بحثي بأدلّة قرآنية قاطعة، فأوصلت القارئ الكريم عن طريقها إلى ضرورة الأخذ بمبدأ العلمانية في الحكم، خاصّة في ظروف أمّتنا الحاضرة، واتّخاذه معالجةً لتعدّد مذاهبها وطوائفها وجهل أبنائها.

ومضيتُ أبحث زعم من يزعم أنّ الإسلام يصادر "الإرادة الحرة". فألقيت بالدّلائل على بُطلان هذا الزّعم. وألقيت الضوء على نقائص موقف المسلمين من رواية سلمان رشدي، ومخالفة موقفهم لصريح نصوص القرآن المجيد.

ثم تناولتُ السؤال الثّامن، وقد دار موضوعه حول "المُبشَّرين بالجنّة"، أمثال طلحة والزبير وعائشة وعلى ما جرى بينهم من اقتتال حتّى الموت، وماهية الجنّة وحقيقتها.

وقد سرّني أن قام فضيلة البوطي في تشخيص أحداث اقتتال هؤلاء، فأجاد في تشخيصه لعناصرها ومكوّناتها. وذهابه إلى أن هؤلاء لم يتورطّوا في أيّ اقتتال نهى الله تعالى ورسوله الكريم عنه.

لكني فوجئتُ بكلامه عن الجنّة، إذ جاء تقليديّاً، مخالفاً لنصوص القرآن الكريم. ولم تكن إجابته وافية، مستوفية لشروط البحث العلمي الموضوعي.

فعمدتُ إلى شرح فلسفة الذنب والأثم والمعصية، وتبسّطت في هذا الشّرح، وربطت ما بين آثاره، وبين الكيان الروحّي للإنسان. وأثبّت خلال ذلك وجود هذا الكيان، وعَرَضتُ لتنميته وتربيته وتغذيته وتطويره وصيانته من الآثار المُهلكة لأعمال الإنسان ودعّمت بحثي بالآيات القرآنية.

وبحثتُ في موضوع الحياة الآخرة، واستمرار الحياة ما بعد الموت، وأدليت على ذلك بأدلّة علميّة عقليّة. كما وضّحتُ أنّ حياة الجنّة ليست إلا تجسيماً لأعمال الإنسان. وأنّ الجنّة والنّار يختلفان في ماهيتهما عن الحياة الدنيا المادية وماهيتها، وإن تشابهت فيهما الأسماء والأوصاف. ودعّمتُ ذلك بأدلّة من القرآن المجيد أيضاً. وهكذا ربطت ما بين فلسفة الذنب والإثم والمعصية، وبين حياة الجنّة والنّار، ربطاً موضوعياً مُوثّقاً بالأدلة والبراهين.

ثم تناولتُ السؤال التاسع والأخير، وهو: [ما هو رأيكم بما جاء في «قس ونبي» لأبي موسى الحريري من معلومات؟] وشرحِ دور ورقة بن نوفل في الدعوة الإسلامية. وعلاقة الأبيونيّة بالإسلام؟

وقد هالني هنا أيضاً ألاّ يخرج فضيلة البوطي عن "النهج التقليدي" في البحث أو الدّفاع فلا يبحث ما ورد في كتاب (قسّ ونبي) بحثاً موضوعياً وبالأسلوب العلمي التحليلي.

ولمّا كُنت لم أطالع هذا الكتاب من قبل. فقد طلبته من لُبنان، فلمّا أصبح بين يديّ، طالعتُه مطالعة الفاحص المدقّق، وأحطتُ بما انطوى عليه من آراء، وعمدتَ إلى نقضه نقضاً موضوعياً وبالأسلوب العلمي التحليلي. وكشفتُ للقارئ عن دور ورقة بن نوفل، ونفيتُ أن تكون ثمة علاقة بين الإسلام، وما أسموه بالمذهب الأبيونّي.

على هذه الصورة قد أدّيتُ رسالتي في الدفاع عن الإسلام وكتاب الله القرآن الكريم.

وليثق القارئ، بهذه المناسبة، أنني، وقد ألقيتُ الضوءَ على ما ورد في (هذه مشكلاتهم) للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، و (حوارات في قضايا المرأة والتراث والحرية) للسّيد الصّحفي نبيل فيآض، وأدليتُ برأيي واجتهادي في المسائل التي تناولها هذان الكتابان، بأنّي لم أعمد إلى ذلك انتقاصاً من مكانة هذين الباحثين، بل حميّةً مني وانتصاراً للحقّ، ودفعاً لما يترتّب عليّ من الإثمِ إذا سكتّ على الخطأ، ولم أحُلْ دون شيوعه، والأخذ به، وذلك بتصحيحه والتحذير منه.

وليذكر أنّ المسائل التي احتوتها هذه الأسئلة التسعة، هي من الحساسية بمكان، لمَنْ لابس مجتمعنا، وأطلع على ما يدور في أروقته. فقضايا هذين الكتابين هي قضايا كل شاب وشابة مُسلمين معاصرين ومثقفيّن. فهي من هذه الجهة قضايا العلماء أيضاً يقيناً، ولا يصحّ أن نقول: (هذه مشكلاتهم).

ألا إنّ إعادة النظر في قضايا "المرأة والتراث والحرية"، من قِبل كل شاب وشابة، ضرورة اقتضتها ما وقع من الخطأ في شيء من تفسير السّلف الصالح

والخلف، لامجال للإحاطة به في هذه المقدمة أو في هذا الكتاب. ويكفي القول إن الأفكار الإسرائيلية التوراتية قد كان لها دور هام فيما أخطأ فيه السّلف، وحاد عن الحقيقة.

وإنّي لأعتذر في الختام من السّيدين مؤلفي هذين الكتابين، إذا آثرت في الكتابة، المُصارحة، على المُجاملة، فتصدّيت إلى آرائهما بشيء من التعقيب والتصحيح، فإنما الأعمال بالنيات. وأرجو ألاّ أكون قد تجاوزت الحدّ في إظهار الحقّ والكشف عنه، دفاعاً عن الدّين الحنيف، وطلباً لمثوبة رب العالمين، والله من وراء القصد.

سليم الجابي

السؤال الأول يدور حول قانون الصيرورة

فيما يلي نصّ الأسئلة الصحفية التي وجهها الصحفي السيد نبيل فياض إلى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والتي استهلّها بقوله: نحاول أن نتساءل، نحاول أن نقيم جسر حوار، جسر عقلنة قائم على المحبة وشعور الأخوة الإنسانية مهما تنوّعت الآراء وتعددت المعتقدات. تساؤلاتنا الإسلامية لا يمكن أن نطرحها على غير المسلم. وآراؤنا الجريئة التي تهدف أخيراً إلى حوار التّواصل، لن يتقبّلها إلا المسلم المتعلم الموضوعي الواثق من إسلامه حقّ "التسّليم".

س١ ـ ننطلق أولاً من الصيرورة، ذلك المفهوم الفلسفي العتيد الذي رسّخه "وايتهد" وامتدّ منه إلى علوم كثيرة. فمقولة "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" تعادي الصيّرورة. وربما تعادي المنطق السّليم. فالماركسية، الفلسفة التي حاربت الدّين السّماوي، فسقطت في مستنقع دين أرضي شيوعي، ثبت أنها بحاجة إلى "صيرورة" رغم حداثتها. التغيّرات في العالم الماركسيّ تثبت ذلك، هذا مع ملاحظة أن الماركسية لم يمض عليها قرنٌ بعدُ، وما طرحته من أفكار تمثّل ثورة تقدّمية بالمقارنة مع عصرها. **كيف يمكن الركون إلى "مُطلقية" أحكام الإسلام وإلى تلك المقولة: الإسلام صالح أبداً؟**

بماذا اجاب فضيلة البوطي؟

ج ١ ـ قال: إن أي اشكال يرد في الذهن عن الإسلام، يجب أن يكون مسبوقاً بمحاولة جادّة في التعّرف على جوهره ومصدره. وذلك كي لا تلتبس طبيعة الفكر الإنساني بالوحي الإلهي. غير أن الإشكال يظلّ مع ذلك قائماً بالنسبة لمن لا يريد أن يستيقن بهذا الفارق، إلاّ أن المسؤول في هذه الحالة عن الإشكال ليس

الإسلام، وإنما هو فَقْدُ الرّغبة الجادّة في دراسة حقيقة الإسلام ابتغاء معرفة هذا الفارق. وانطلاقاً من هذا الفارق الذي يُبرز العمود الفقري للإسلام، أقول: إنّ معارف الإنسان عن الكون والحياة إنما تأتي عن طريق التجربة والمُمارسة.

ومن ثم فقد كانت الصّيرورة المستمرة شرطاً لا مناص منه لاستمرار تطابق معارفه مع الواقع الذي لا يفتأ يتطّور. وهذا ما يشير إليه علماء الإسلام بقولهم: «العلم يتبع المعلوم، وليس المعلوم هو التابع للعلم». غير أن هذا لا ينطبق أبداً على علم الله عزّ وجّل المتعلّق بمخلوقاته أياً كانت. فالمعلومات بالنسبة لذات الله تعالى إنما هي مخلوقاته، هو الموجد لها والمنظّم للعلاقة القائمة فيما بينها. ومن ثم فإن الإسلام الذي هوتعريف بالكون والإنسان والحياة، ثم تبصيرٌ للإنسان بأفضل سبل التعامل مع الكون والحياة، ولا يمكن أن يخضع لضرورة الصيرورة التي كانت مظهراً من مظاهر الضعف الإنساني.

ومع ذلك فإن الشريعة الإسلامية تحوي مبادئ وأصولاً ثابتة، تغطّي الثوابت من نواميس الحياة وأنظمتها، كما تحوي جوانب متطوّرة طبق قواعد مُعيّنة، تغطّي كل ما هو عُرضة للتبدّل و التطّور من أمور الكون والحياة. وقد وضح الله هذه الجوانب المتطّورة في أيدي المجتهدين بعد أن أرشدهم إلى ضوابط الاجتهاد وأنظمته. وليس اسم «المصالح المرسلة» و «سلطان العُرف» وسدّ الذرائع «إلاّ رسماً لنظام التطوّر في نطاق التشريع تحت مظلّة التعّليمات الإلهية التي استقرّت ثابتة في أصلي القرآن والسُّنة.

فإن أردت برهاناً عملياً على ما أقول، فدونك:فانظر إلى تاريخ الحضارة الإسلامية، فقد ظلت أنظمة الإسلام وشرائعه مُطبّقة، بثوابتها ومتغّيراتها منذ قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنوّرة إلى أواسط عصر الخلافة العثمانية. ولم يشكُ أحدٌ من أن هذه الأنظمة تعُوزها الصيرورة المقتضية للتجاوز والتّغيير. . وها نحن

اليوم نشهد رغبة مدروسة في كثير من الدول الإسلامية، في العودة إلى تلك القوانين والأنظمة، وفي مقدّمتها الأنظمة الاقتصادية وقوانين الجنايات. ولكني أعود فأقول: إنّ شيئاً من هذا الكلام أو التطبيق لن يقنع من يتصوّر أن الإسلام بأنظمته وأحكامه من نتاج الفكر الإنساني وعذرنا في هذا الحال، أن الإسلام الذي يتصوّرهُ هؤلاء غير الإسلام الذي نتحدث عنه.

هل اصاب فضليته في إجابته

لا بد أن يكون القارئ الكريم قد لاحظ كيف انطلق فضيلة البوطي في إجابته من منطلق وجود اختلاف بين جوهر الإسلام ومصدره، عن طبيعة الفكر الإنساني. اختلاف يبرز العمود الفقري للإسلام على حدّ زعمه. ولم يأت بمثال يوضّح معالم هذا الاختلاف.

كما ذهب إلى أن معارف الإنسان عن الكون والحياة تتأتّى عن طريق تجربة الإنسان وممارسته. وهذه المعارف لا تفتأ تتطّور، لتتطابق مع الواقع الذي لا يفتأ يتطّور أيضاً، لخضوعه للصيرورة. ولم نلحظه قد وثّق هذا الأمر بمثال.

هذا ولم يُعط فضيلته فكرة عن مفهومه للصيرورة. علماً بأن السّائل لم يُقدّم مفهومه حول الصيرورة أيضاً. وقد استدرك فضيلة البوطي هذه النقائص أي الملاحظات، فشرحها في كتابه الذي سمّاه (هذه مشكلاتهم) هذا الكتاب الذي وضّح فيه أن الإسلام هو تعريف بالكون والإنسان والحياة، وتبصير له بأفضل سبل التعامل مع الكون والحياة. وقد أسّس مقولته هذه على نتيجة حتمية، خلاصتها أن هذا التعريف الإسلامي للإنسان بالكون والإنسان والحياة لا يخضع لضرورة الصّيرورة التي هي ظاهرة ضعف إنساني وعلى هذه الصورة، مهّد لرفض الصيرورة على صعيد الثوابت الإسلامية.

وهكذا قد انتهى أصلاً إلى وجود ثوابت في الشريعة الإسلامية، ووجود جوانب متطوّرة، خاضعة لأسس (المصالح المرسلة) و (سلطان الصرف) و (سدّ الذرائع). هذه الأسس التي اعتمدها المجتهدون من الفقهاء لمعالجة جوانب الشريعة المتطورة، وذلك فيما سمّاه (مظلّة التعليمات الإلهية)، التي استقرّت في أصلَي القرآن والسّنة. ولم يورد هنا أيضاً أيّ مثال يشرح فيه ما ذهب إليه.

وقدّم فضيلته بعد ذلك بُرهاناً عملياً تاريخياً. خلاصته أنّ مُختلف أنظمة الحكم الإسلامية، ظلّت تطبّقُ شريعة الإسلام بثوابتها ومتغيّراتها، قُرابة ألف وثلاثمائة عام، فلم يتطرّق الشكّ إلى أحد من الناس في أنّ هذه الشريعة تعوزها الصيرورة التي تقتضي التجاوز والتغير.

وهذا البرهان في نظري، ناقص من جوانب عديدة، وتعُوزه الشواهد والبيّنات، ومجال مناقشته واسع جداً. فلو أخذنا سنوات (القرون الوسطى) في أوربا، فهل يصحّ الاستدلال بها على صحّة عقائد الكنيسة وتشريعاتها، وعدم خضوعها للصيرورة؟ وهل بالإمكان اعتبار طول مدد الأنظمة الاستبدادية في العالم، بُرهان صحة تلك الأنظمة؟ فهذا بُرهانٌ هشّ في نظري الشّخصي.

هذا وإن كتاب (هذه مشكلاتهم) هو في حقيقته شرح وبيان لأجوبة فضيلته التسعة التي أجابها باقتضاب قبل نشره.

وقد حاول الإفاضة في شرح موضوع الصيرورة في هذا الكتاب. ورفع عنواناً هو (حركة الصيرورة.. وثبات التشريع). وقد وضّح فضيلته فيه أنّ جوهر الإسلام ينحصر في كونه حصيلة وحيٍ إلهي. وأن أحكام ومبادئ الإسلام تشكّل ثمرة لهذا المعنى الجوهري.

وقد تملّكني العجب أن ينقلب فضيلته، في بحثه المذكور من شارح، إلى واعظ لمريديه، يُعلّمهم كيف يردُّون على الذين يُناقشونهم، قائلين:

(عندما تعود إليّ، وقد وَقَرَ في ذهنك وقلبك أن الإسلام هو حصيلة وحي الله لعباده، عن طريق رسله وأنبيائه، فإن الوقت يكون قد حان لمناقشة المشكلات التي ترى أنّها تتعلّق ببعض أو بكل مبادئه وأحكامه.). وإن وعظه المذكور يفيد، كما أتحسّسه أن يوحي لمريديه أن يتعاملوا مع غيرهم بفوقيّة المدرّسين، لا أن يتحاوروا معهم على صعيد المساواة، وتبادل الرأي والدّليل. وربّما كان هذا هو سرّ تسمية فضيلته لكتابه باسم (هذه مشكلاتهم). بمعنى أنّ هذه مشكلات سوانا من النّاس، وليست هي مشكلاتنا بحال من الأحوال. وعاد فضيلته بعد ذلك إلى موضوع الصيرورة من جديد. فذهب إلى أنها اصطلاحٌ حديث لمعنى فلسفي قديم. وهي من صار الأمر إلى كذا، بمعنى انتهى إليه. ولخّص موضوع الصيرورة، في أن أشياء الطبيعة كلّها، تظلّ آيلةً من حال إلى حال. فهي لا تستقرّ على وضع. فلا تكاد تعثر لأيٍّ شيء على هويّة ذاتيّة، وإن بدت الأشياء مستقرّة ساكنة ففي المادة قوّة ذاتية تبعث على تحريك ذراتها وجزئياتها الصّغيرة، وإنّ البحوث العلميّة الحديثة قد أيّدت هذه الحقيقة، في نطاق الدراسات الماديّة، فلا يشذّ أيّ نوع من أنواع المادة عن هذا القانون. ويتمثّل منهج الصيرورة هذا في خطٍّ مُنحنٍ نصف دائرة، يبدأ من مُنتهى الضعف والتفكّك، ويبلغ الذروة، ثم لا يلبث أن يَهبط مُتراجعاً مُضمحلاً إلى حيث بدأ. ولاحظنا أنّ فضيلته استدلّ هنا بآيات كريمة، رآها تؤيّد ما ذهب إليه.

ثم رفع عنوان (الصيرورة حركة في الظاهرات، لا في الجوهر)، ذهب إلى أنّ العلم تناول كل ظواهر المادة وخفاياها، لكنّه لم يفهم شيئاً عن جوهرها وحقيقته، ومركز هذه الحقيقة من المادة وأشيائها. وأنّه لا يُنكر وجود هذا الجوهر إلاّ أئمّة الفلسفة المادية الجدلية. ودليل فضيلته على ذلك هو في محافظة كل نوع من أنواع المادة على هويّته الخاصّة. وقد خلص من ذلك كله إلى أنّ سلطان الصيرورة محدودٌ في قبضة هذا الجوهر.

ثم اتخذ عنوان (إذن فالصيرورة جزءٌ من نظامٍ ربّاني متكامل). فنبّه من خلاله إلى أن الصيرورة تشكّل جزءاً من نظام كوني تخضع له المادة وما الصيرورة في هذا النّظام إلاّ ظاهرة ثباته واستقراره، ورهن بوجود مُنظّمه. قال: (هذا ما أشار إليه قوله تعالى في سورة الروم ٢٥: **﴿ومن آياته أن تقوم السّماء والأرض بأمره...﴾**، وقوله تعالى في سورة فاطر ٤١: **﴿إن الله يُمسك السموات والأرض أن تزولا...﴾**).

وتحت عنوان (النظام التشريعّي تابعٌ للنّظام الكوني)، قال بالحرف: (والمشكلة المطروحة الآن هي: كيف نوفّق بين هذا النّظام الكوني القائم على الحركة المستمّرة، والصيرورة الذائبة، ونظام الشريعة الإسلامية القائم على أحكامٍ ثابتة لا تتغيّر، مهما تغيّرت الظروف والأحوال، اعتماداً على مبّرر ادّعائي وحيد، وهو أنّ هذه الأحكام صالحة دائماً لكل زمان ومكان؟).

وأضاف أن تصّور الشريعة الإسلامية بمعزل عن مصدر النّظام الكوني هو الذي ولّد هذا الاستشكال غير أن هذا الاستشكال يختفي، عندما نعلم أن مصدر كلٌّ من النظام التكويني والنظام التشريعي واحد، وهو الله عزّ وجلّ فلا بدّ أن يوجد التوافق بينهما، ما دام المُبدع واحداً.

ذهب فضيلته إلى هذا الرأي، ظنّاً منه أنه حلٌّ للإشكال الذي طرحه. بينما الأمرُ في نظري، هو على خلاف ذلك. فما دام المصدر واحداً، وظواهر المادة في صيرورة دائمة، فقد كان من الضروري ايجاد أحكام مَرنة متغيّرة تتبع صيرورة الأشياء المادية وغير المادية.

وأضاف بعده قوله بالحرف: (لابدّ أن يتصوّر الذي لم تسبق لهم دراسة هويّة الإسلام ومصدره، أن الشريعة الإسلامية، ليست إلاّ أثقالاً تقيّد الناس عن الانسجام مع تقلّبات الحياة وصيرورتها الدائمة).

زعم فضيلته هذا الزعم على اعتبار أن مصدر النظام الكوني والشرعي واحد. متناسياً في الوقت نفسه أنه لا يجوز للمرء تسمية تعاليم الإسلام أثقالاً، بل هي أدويةٌ وعلاج.

السّائل فياض يُبدي وجهة نظره في "حوارات"

والسائل السيد فياض، أصدر كتاباً بعنوان "حوارات"، أبدى فيه وجهات نظره في جميع ما طرحه من أسئلة. وتحت عنوان (الصيرورة محاولة للفهم، ومحاولة للخسم) قدّم مدخلاً فلسفياً للصيرورة، على أساس أن ينتقل منه إلى بحث الصيرورة في الفكر الإسلامي. فوضّح أنّ بحث الصيرورة هو بحثٌ قديم، قدم الإغريق. وعرّج على (ألفرد نورث وايتهد) فنعتَهُ بالفيلسوف الصيروي الذي جسّد (لاهوت الصيرورة) على حدّ تعبيره. كما عرّف الصيرورة فلسفياً، فقال إنها انتقال الشيء من حالة إلى أخرى، أو من زمان إلى آخر، وأنّها نقيض الثبوت والسكّون. كما عرّفها وفقاً للمفهوم الديني الأسطوري بأن كل شيء في حالة صيرورة، إلاّ الله فهو في حالة كينونة.

وبحث بعد ذلك الصيرورة من وجهاتها الثلاث، وتعريفها عبر التاريخ، فجاء بحثه هذا استقصائياً موفّقاً. وعرّج بعد ذلك على الصيرورة في الفلسفات الحديثة، والتبدّل الطّارئ عليها فيها. فأكمل بحثه الاستقصائي، وهنا اختصر مفهوم (وايتهد) للصيرورة.

وأجدني مضطراً للاعتراف عند هذا الحدّ، أنّ مقدّمة السيد فياض هذه تكشف عن عقل بحّاث وجهد مشكور. وقد توجه السيد فياض بعد ذلك للكلام على الصيرورة في الإسلام. فمهّد لذلك بقوله: (إن من يريد مناقشة الإسلام والصيرورة لا بدّ أن يتسلّح بفهمٍ عميق موضوعي للإسلام وللصيرورة معاً قبل

المقابلة بينهما". ثم نقل باختصار ما ذكره علماء المسلمين المعاصرين حول الشريعة والصيرورة. مبتدئاً برأي الدكتوز فتحي الدرّيني. وخلاصته أن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، نابعٌ من كونه خاتم الأديان. ثم لا يمكن التعامل مع الإسلام بمعزل عن ثوابته المتعلقة بالكون والحياة والإنسان، هذه الثوابت التي لا تتغيّر. أما المتغيّرات في الحياة الإنسانية، فقد أتبعها الإسلام بمبدأ (الضرورات تبيح المحظورات)، كما أتبعها باجتهاد الفقراء، تبعاً لقول عمر بن عبد العزيز (رضى) "يجدُّ للناس من الأقضية (أي الأحكام بقدر ما يجدّ لهم من القضايا). فالفقه ينمّيه الاجتهاد، شريطة أن يكون وفقاً لثوابت دينيّة مقرّرة لا يجوز الخروج عنها. وعليه فالفقه الإسلامي يكون قد استوعب التطوّر، كما استوعب الاستثناءات عن القاعدة والضرورات" لذا يُعتبر الفقه الإسلامي، فقهاً مرناً، في حدود ضوابطه، كما يستمدّ صلاحيّته من مقولة ملاءمته للفطرة الإنسانية، هذه الفطرة التي نزلت الشريعة الإسلامية على ما تقتضيه وتتطلّبه. ففطرة الإنسان خالدة، لذا فإن الإسلام ثابت ودائم الأصل والمقومات والكليّات والأساسيات والقواطع من الدّين وسائر أحكامه التفصيليّة. هذا وإنّ انتقاص المرء من حقّ فطرته وعدم الإقرار بفضائلها التي تتعشّقها بطبيعتها، يُعدّ عُدواناً عليها. فالتشريع الإسلامي وأصوله الكليّة وأحكامه التفصيلية الواردة في الكتاب والسنّة، يستند كل منها إلى أصل خُلُقي. وهذا التّطابق ما بين الفطرة وخلودها، وما بين شريعة الإسلام، أعطاها ديمومتها وخلودها وصلاحيّتها لكل زمان ومكان. لذلك كان لا بدّ من توخّي الغاية والحكمة من الحكم الشرعي العملي، لأنّ العبرة بالغاية، لا بالوسيلة. هذه كانت خلاصة رأي الدكتور فتحي الدرّيني.

واختصر السيد فياض بعدها آراء خالد محمد خالد ومعروف الدّواليبي وفهمي هويدي، وهي آراء مشابهة لرأي الدرّيني على وجه التقريب.

وطرح تساؤلات، فقال: **(لقد خالف عمر بن الخطاب (رض) نصاً قرآنياً صريحاً ـ تأييداً لقاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان** ـ ولم يمض على الدعوة الإسلامية أكثر من رُبع قرن ـ وعندما دعته المصلحة لذلك ـ فماذا سنقول الآن وقد مضى على تلك الدعوة أكثر من أربعة عشر قرناً؟ فهل لا تزال أحكام الفقهاء قاصرةً عن تلبية المطالب التي أفرزتها تطورات الحياة الإنسانية، أم أنّ القصور ناجمٌ عن عجز النّصوص الدينيّة عن تقديم (الحلّ الأمثل) الذي توصلت إليه، والحلول ذات المنشأ الوضعي؟ فالمطلوب بيان كيف تستوعب الشريعة الإسلامية صيرورة الحياة الإنسانية). وقد طرح بعدها سؤالين هما:

أولاً ـ هل يمكننا التعامل في موضوع تحريم الرّبا، بأسلوب عمر بن الخطاب؟ والقروض منها خاصة؟ ذلك أنّ عملية القرض، هي عمليّة خاسرةٌ للمُقرض، ورابحةٌ للمقترض.

ثانياً ـ فإذا تحدّدت لدينا (مقاصد الشريعة) هل نعتمدها، لنحلّل من نصٍّ ديني؟ كعدّة المُطلّقة أو المتوفّى عنها زوجها. والعلم توصّل إلى التَحقق القطعي من وجود الحمل أو نفيه؟

أقول تلاحظون من خلال أسلوب السيد فيّاض، وقد سرد آراء علماء الإسلام، ومن خلال أسئلته المطروحه، أنّه جرّح من طرف خفيّ وبكياسة ما أورده فضيلة البوطي في كتابه (هذه مشكلاتهم) من إجابة. كما أشار إلى تقصير فقهاء المسلمين في أمر تقديم الحلول الفقهية لهذه المشكلات.

اجتهادي ورايي في "الصيرورة"

أقول إن حُجّة من قبلي من علماء المسلمين، أولئك الذي استدل السيد فياض بأقوالهم، تتلخّص بالنقاط التالية:

أولاً ـ لما كان الإسلام آخر الأديان، فمن هذا جاءت صلاحيته لكل زمان ومكان.

ثانياً ـ يحتوي الإسلام على ثوابت من التعاليم والأحكام لا تقبل التغيّر. وكل تغيّر في الحياة الإنسانية، يعالج على مبدأ الضرورات تبيح المحظورات ومن خلال اجتهاد الفقهاء.

ثالثاً ـ الثوابت الإسلامية مُستمدّةٌ صلاحيّتها من ملاءمتها للفطرة الإنسانية، فهي خالدة خلود الفطرة. وإن أصول الإسلام الكلّية وأحكامه التفصيليّ المنصوص عليها في الكتاب والسّنة، يستند كل أصلٍ وحكمٍ منها إلى جذرٍ خُلُقي.

وقد أسّس هؤلاء الأفاضل العلماء منظورهم الإسلامي المذكور على قول الله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾. فما دام الله تعالى، في نظرهم مصدر هذا الدّين، فهو أعلم بما يُصلح أحوال عباده. لذا كان الإسلام ديناً عالمياً، وجب التّسليم بكل ما جاء به، وفي كل زمان ومكان.

هذه هي خلاصة ما ذهب إليه من قبلي من العلماء وحُجّتهم، أوردوها كما لاحظتم من كلام الله عز وجلّ.

أمّا أنا فأقول: إن الإسلام ولا ريب في ذلك، هو دينٌ عالمي. دلّنا على هذه المعلومة، خطابه تعالى المتكرّر للنّاس كافة، دون تفريق بين قومية المخاطب ولونه ولسانه. ثم ما دام الله منزّل القرآن الكريم قد وعد بحفظه ﴿**إنا نحن نزّلنا الذّكر وإنا له لحافظون**﴾. الحجر ٩ ـ فتعاليمه، من هذه الجهة، لا بدّ أن تكون صالحة لكلّ زمان ومكان. هذه إحدى مُسلّماتي النّهائية ولا شك.

ثم إن الفطرة البشرية حقيقة ثابتة لن يطرأ عليها التغيّر والتبدل على مرّ الزمان. وقد أنزل ربّنا في كتابه، ما يناسب هذه الفطرة بلا ريب. وهذه إحدى مُسلّماتي النهائية أيضاً.

أما ما ذهب إليه هؤلاء الأفاضل، من أنّ الأحكام القرآنية ثابتة لا تتغيّر، **فهذا اجتهادهم أنفسهم**. وها أنذا أُدلي باجتهادي ورأيي في هذا الموضوع.

وأقول بادئ بدء؛ إن هؤلاء العلماء الأفاضل **قد شايع بعضهم بعضاً فيما اجتهدوه**. لكنهم لم يحالفهم الحظّ، في اكتناه العمق الموضوعي المطلوب.

أتناول استدلالهم بقوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾، فلا أراه يفيد ما ذهبوا إليه من وجود ثوابت من الأحكام. ذلك أن لفظ ﴿**أكملت لكم**﴾ لا يفيد الثّوابت. فكمُلَ بمعنى تمّ. وتكمّل الشيء تكامل واكتمال وكان كاملاً. والتكميل مصدر كمّل. والكمال يكون في الذّوات وفي الصفات. فأين دلالة ﴿**أكملت لكم**﴾ على الثوابت من الأحكام؟ فثوابتهم إذن هي أمر اجتهادي، لا تفيده هذه الآية الكريمة، ولا أراه يتصف بالعمق الموضوعي المطلوب.

أنا أُسلّم أن التعاليم القرآنية المختصّة بتربية النفس البشرية، يصّح القول بثبوتها، لثبوت الفطرة نفسها. أمّا الأحكام المتعلّقة بالقصاص، فلا تدخل في نطاق هذه التعاليم. خصوصاً وأن الله جل شأنه، ربط القصاص، في قوله تعالى: ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتّقون**﴾. البقرة ١٧٩ ـ أقول ربط أحكام القصاص، بالحياة من جهة، وبالعقل ﴿**أولي الألباب**﴾، دون الفطرة، من جهة أخرى.

ثم إنّه، لو كانت أحكام القصاص مرتبطة بالفطرة، لكانت وردت هذه الأحكام "واحدة" في جميع الديّانات السماوية، قديمها وحديثها، لثبوت الفطرة البشرية. فهل أن الله تعالى كان ظالماً، في هذا التبديل أو التغّيير؟

ثم إن الفطرة البشرية حقيقة ثابتة لن يطرأ عليها التغيّر والتبدل على مرّ الزمان. وقد أنزل ربّنا في كتابه، ما يناسب هذه الفطرة بلا ريب. وهذه إحدى مُسلّماتي النهائية أيضاً.

أما ما ذهب إليه هؤلاء الأفاضل، من أنّ الأحكام القرآنية ثابتة لا تتغيّر، **فهذا اجتهادهم أنفسهم**. وها أنذا أُدلي باجتهادي ورأيي في هذا الموضوع.

وأقول بادئ بدء؛ إن هؤلاء العلماء الأفاضل **قد شايع بعضهم بعضاً فيما اجتهدوه**. لكنهم لم يحالفهم الحظّ، في اكتناه العمق الموضوعي المطلوب.

أتناول استدلالهم بقوله تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾**، فلا أراه يفيد ما ذهبوا إليه من وجود ثوابت من الأحكام. ذلك أن لفظ **﴿أكملت لكم﴾** لا يفيد الثّوابت. فكمُلَ بمعنى تمّ. وتكمّل الشيء تكامل واكتمال وكان كاملاً. والتكميل مصدر كمّل. والكمال يكون في الذّوات وفي الصفات. فأين دلالة **﴿أكملت لكم﴾** على الثوابت من الأحكام؟ فثوابتهم إذن هي أمر اجتهادي، لا تفيده هذه الآية الكريمة، ولا أراه يتصف بالعمق الموضوعي المطلوب.

أنا أُسلّم أن التعاليم القرآنية المختصّة بتربية النفس البشرية، يصّح القول بثبوتها، لثبوت الفطرة نفسها. أمّا الأحكام المتعلّقة بالقصاص، فلا تدخل في نطاق هذه التعاليم. خصوصاً وأن الله جل شأنه، ربط القصاص، في قوله تعالى: **﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتّقون﴾**. البقرة ١٧٩ - أقول ربط أحكام القصاص، بالحياة من جهة، وبالعقل **﴿أولي الألباب﴾**، دون الفطرة، من جهة أخرى.

ثم إنّه، لو كانت أحكام القصاص مرتبطة بالفطرة، لكانت وردت هذه الأحكام "واحدة" في جميع الديّانات السماوية، قديمها وحديثها، لثبوت الفطرة البشرية. فهل أن الله تعالى كان ظالماً، في هذا التبديل أو التغيير؟

فإن أُجيب على ملاحظتي هذه، أنه تعالى راعى التّدرج في فرض الأحكام.

أقول: التدرّج يبتدئ من البسيط إلى المركّب، ومن اللّين إلى الشدّة. وواقع الأحكام في الديانات، ليست كذلك. فأحكام التّوراة هي أقسى من أحكام الإنجيل والقرآن الكريم.

لذا، فاجتهادي الشخصي، **هو أن أحكام التشريع تتحكّم فيه الظروف المتغيّرة، والأحوال المتغيّرات.** وإن تحكُمّها هو الذي فرض تراوحها ما بين شدة ولين، وحزم وتسامح. وما الأحكام الإسلامية في مجال القصاص **إلاّ أحكام نهايات عُظمى وذروات.** ولا تعني أنّها أحكامٌ ثابتةٌ لا تتبع الظروف والمُتغيّرات: فتشتدّ حين ينبغي الشّدة، وتلين حين يبغي اللّين، ونحزم إذا لزم الأمر، بل ونصفح حين ينبغي العفو والسّماح. فلولا أن كانت أحكام القصاص الإسلامية، أحكام نهايات عظمى، فلما صحّ قوله تعالى من سورة الشورى ٤٠: **﴿وجزاء سيّئةٍ سيّئةٌ مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله، إنه لا يحبّ الظالمين﴾.**

والذي أقصده من اصطلاح "أحكام نهايات عُظمى"، **هو أنّه لا يُجيز الإسلام تجاوز هذه العقوبات من قتلٍ أو قطعٍ ليد سارق، أو جلد أو ماشابه ذلك من أحكام القصاص،** في وقت يأخذ فيه المُشرّع بطرف الشّدة وجانبها. ويجوز لهذا المشرّع أن يشرّع ما دون هذه الأحكام وفقاً للظروف والمُتغيّرات. كما يحقّ له تناول الأمور في بعض الأحيان بالصفح والعفو، إن اقتضت الضرورة ذلك.

وقد نزلت الأحكام الإسلامية، بحدودها (ونهاياتهاالعظمى) **وهي تتّصف "بالمرونة الفائقة".** وهذا هو ما فهمه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حين عمد إلى العفو عن السّارق أيّام القحط. **فلا يكون بذلك، قد خالف نصّاً تشريعياً، بحال من الأحوال. بل قولوا إنّ في عفوه عن السّارق، زمن القحط، هو ظاهرة تمسّك عمر بن الخطاب بروح النّصوص ودلالاتها، وإلى أبعد الحدود.**

وأقول: إن هذه المرونة الفائقة، التي تتّصف بها الأحكام الشرعية الإسلامية، هي التي تشكل، في نظري واجتهادي (صيرورة) هذه الأحكام. وهي أن الشريعة الإسلامية، وبما أتت به من أحكام (نهايات عظمى) تكون قد استوعبت جميع ما سبقها من أحكامٍ جاءت بهاجميع ما سبقها من ديانات.

ومن الحقائق الكونية العظمى، ملاحظتنا أنّ نماء كلّ شيء، يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببيئة تُلائم نموه. فلا تنمو بزرةٌ في أرض لاتُلائم نموّها. وهذا قانون طبيعي واضح المعالم ـ وهو قانون جار في موضوع الأحكاك الشرعيّة أيضاً ـ **فالبيئة التي أسّسها رسول الله ﷺ في حياة رسالته، شكّلت أرضاً خصبةً لتطبيق (أحكام النهايات) التي نصّ عليها كتاب الله العظيم. أمّا جميع البيئات الإسلامية من بعد صدر الإسلام، فلم تتوفّر فيهاجميع عناصر البيئة الأولى: لا من حيث توفّر روح التقوى، ولا من حيث الالتزام بالعبادات، ولا من حيث تطبيق العدالة الاجتماعية، ولا من حيث توفير أولّيات معيشة الأفراد.** وقد كانت هذه العوامل بمجموعها، تستوجب العمل بما دون أحكام النهايات في التشريع.

وعصرنا الذي نحن فيه، قد اختلّت فيه جميع هذه الأوضاع بشكل واضحٍ ومعترف به أيضاً. ومعلوم أنّ الجائع والمشرّد والمريض والجاهل والعريان، يستحيل عليه أن يرتفع ببصره نحو السّماء، ليفكّر في أمورآخرته. بسبب أنه تقيّده سلاسل الحرمان. وعن هذه الحقيقة عبّر حديث رسول الله ﷺ: **(كاد الفقر أن يكون كُفراً).**

وهذا الوضع المأساوي للأمة، يدين الذين يطالبون اليوم بإقامة حدود الشرع الإسلامي بنهاياتها العظمى. فلولا توجّه هؤلاء إلى السّعي أولاً إلى توفير مُتطلّبات الحياة. ففلسفة الإسلام قائمة على أساس التملك وحرية التصرّف كأساس لوجود يوم الحساب. **ولا تُطبّق أحكام النهايات العظمى إلا على المنحرفين وليس على المحتاجين.**

وسبق أن قلت إن آية ﴿اليوم أكملت لكم دينكم..﴾ لا يصح الاستدلال بها على وجود ثوابت في الأحكام الشرعية، على اعتبار أن كلمة ﴿أكملت لكم﴾ لا تفيد الثوابت، بل تفيد الإكمال. والكامل لا يحتاج إلى التكّميل. فلا يصح أن يدّعي شخصٌ ما أنه أتى بأحكام وتعاليم يكمل بها ما أتى به محمد رسول الله وخاتم النبيّين ﷺ.

ثم إن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، تتأتى في الحقيقة، من حيث كون القرآن الكريم قد وعد بالمحافظة عليه ودوامه إلى يوم الدين في قول الله عز وجل ﴿إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾. الحجر ٩ ـ فما دام القرآن الكريم محفوظاً من قبله تعالى، **فقد اكتسب دوام النّفاذ لأحكامه والعمل على تعاليمه إلى يوم القيامة، من هنا جاءت صلاحيته لكل زمان ومكان. والقرآن الكريم ما دام محفوظاً، يستحيل أن ينزل شرع بعده، ينسخه ويُبطل تعاليمه.**

على هذه الأسس التي وضّحتها، يتبيّن جلياً أنّ النّقص لا يتأتى من طرف تعاليم القرآن الكريم، المُتصفة بمُنتهى المرونة والصّلاحية، **بل يتأتى من قصور فهم الفقهاء لتعاليمه السامية**. خصوصاً وأن الله تعالى حثّ العقول على تدبّر كتابه العزيز، في قوله جل شأنه: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟﴾ محمد ٢٤ ـ وقوله تعالى ﴿وقال الرسول ياربّ إن قومي اتّخذوا هذا القرآن مهجوراً﴾ الفرقان ٣٠ ـ.

ثم إن الّذين ربطوا موضوع ثوابت الأحكام بثبات الفطرة، **لا أجدهم قد أجمعوا على تعريف مُحدّد للفطرة**، أو كان لهم نصيبٌ من وضوح الرؤية في موضوعها.

هذا وإني ألّفت كتاباً أسميته (نظرية جذورالأخلاق)، وقد ألقيت فيه ضوءاً على موضوع الفطرة بالدليل العلمي. هذا وإن للقرآن الكريم تعاليمة النّفسية

والخُلُقية فيما يتعلق بفطرة الإنسان وتهذيبها. ولا علاقة لهذه التعاليم بالأحكام الشرعية المتعلّقة بتصحيح وضع الأمة الاجتماعي بشكله العام.

وأعود إلى قوله تعالى ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم...**﴾ نتساءل: **ما هي** معالم هذا الإتمام والإكمال بصورة عامة؟ أقول: **تتوضّح لنا هذه المعالم من خلال حكمة نزول القرآن منجّماً**. فقد كان يسيراً على الله القادر أن ينزل كتابه العزيز دفعة واحدة وبترتيب تلاوته أيضاً. لكنّه أنزله منجّماً لحكَمٍ عديدة جليلة، **فما هي** أبرز هذه الحكَم في تنزيل القرآن منجّماً؟

وفي نظري، إن من أعظم هذه الحكَم الإلهية، **هو تنبيه أذهان المسلمين إلى نَمَطين من أنماط الحياة الإسلامية**: نمطَ الحياة المكّية، أي كيفيّة العيش في ظلّ حكم غير اسلامي ـ ونمط الحياة المدنيّة، أي كيفيّة العيش في ظلّ حكم اسلامي. **ولماذا جعل الله تعالى لنا محمداً** رسول الله ﷺ **"أسوة" حسنة؟ إلا ليكون رائدنا في العيش في ظلال أحد النّمطين من الحياة؟** من هذا ندرك دلالة قوله تعالى ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم..**﴾ على اكتمال هذه الأسوة الحسنة، واكتمال نزول التّعاليم المتعلّقة بكلا النّمطين من الحياة. وفي ذلك إشارة إلى أن باستطاعة المسلم الصادق في إسلامه، أن يحيا في ظلّ حكمٍ اسلامي أو في ظلّ حُكمٍ غير إسلاميّ، و يظلّ مع ذلك مسلماً أيضاً. وشريطة أنْ يتقيّد بالأسوة الحسنة المحمديّة المكية أو المدنيّة وفقاً لموقع رزقه ومعاشه. فإن وُجد مثلاً في ظلّ حُكم غير إسلامي، فالأسوة المحمدية تقتضي منه أن يلتزم بإقامة شعائره الدينية وبفروض عباداته، ويدعو في الوقت نفسه إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة، ولا يجادل الناس إلاّ بالتي هي أحسن. **فإن جُوبِهَ بماجُوبِهَ به محمد رسول الله ﷺ من محاولات إكراهه على ترك عقيدته، فمن واجبه تحمُّل الأذى أو الهجرة من موطنه.**

هذه هي أبرز حكمة من حِكَمِ نزول القرآن الكريم مُنجّماً. ولو لم تكن له هذه الحكمة، لجاز لنا اتهام محمد رسول الله أو أصحابه أن ايمانهم كان في مكّة قبل الهجرة ناقصاً، ولم يكتمل إلاّ بعد اكتمال نزول القرآن الكريم.

على أساس من هذا الفهم ذهبت في رأيي إلى أن قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم..**﴾ جاء للإشارة إلى اكتمال تعاليم الإسلام بما يخصّ هذين النّمطين من الحياة الإسلامية. فقد علّمنا الإسلام كيف نتعايش مع غيرنا وسط بيئة مسلمة كما علّمنا كيف نتعايش مع غيرنا وسط بيئةٍ غير مسلمة. وهذه هي دلالة إكمال الدّين.

فها هو ذا المسلم يعيش في أمريكة ويبقى مُسلماً. كما يعيش في المملكة العربية السعودية وهو مسلم. فلا يُقال عن هذا وذاك أنه ناقص الإسلام أوناقص الدّين. **ومن هنا ندرك أن القصاص الشرعي، إنما جاء لتدارك انحراف المسلم. ذلك أن المسلم لايسرق في الأصل، ولا يزني ولا يخون أماناته ولا يكذب ولايفعل ما يُشين.** فإذا انحرف وفعل هذه المُنكرات، جاء القصاص لتنبيهه وتقويمه وردّه إلى الصراط. ولا ينقص من إيمان السارق إلا عصيانه لله عز وجل. فلا يُنقص من إيمانه أن يسجن في السّجن أن تُقطع يده. هذا وإن كان على السلطة الحاكمة أن تتوخىّ أن يكون القصاص حياة لأولي الألباب. أي أن تنزل القصاص المُناسب.

فالخطاب في قوله تعالى ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾ هو خطاب موجه إلى أصحاب العقول، ينبّههم فيه بأن الحكمة من القصاص، **هي في** تطويرالحياة وإنمائها، وليس في تعكيرها وتقزيمها. **فلا ينبغي معاملة السارق المنحرف خلقياً، معاملة السارق عن حاجة ماسّة، لا يقوى على الحياة دونها من طعام أوكساء أو مأوى. فالذي ينزل بالسارق من كلا الفصيلين، عقوبة واحدة، لايكن عاقلاً من أولي الألباب، لأنّه في حقيقة الأمر، لا يزيد الحياة نماءً وغناء. وهذه الحقيقة هي التي فهمها عمر بن الخطاب (رضي)**، وقد جاءت تصرّفاته على صعيد تطبيق الحدود الشرعية من هذا المُنطلق. فهو لم يكن يرى في حدود الأحكام الشرعية إلا أحكام نهايات عظمى، ودونهادرجات من القصاص ودرجات. **وهو**

عندما أخذ بالعفو عن السارق أيام القحط، لم يخالف بذلك النصوص، بل تقيّد في تصرفه المذكور بالحكمة الموضوعية للأحكام الشرعية، بمعنى أنّ عمر بن الخطاب كان يدرك قانون "صيرورة" الأحكام الشرعية.

نخلص من جميع ما ذكرناه إلى أن ثمة معادلة طردية تربط الأحكام الشرعية، بمستوى معيشة الأفراد. فكلما كانت هذه المعيشة موفورة على أحسن وجوهها، وجب الأخذ بأحكام النهايات. وكلّما تردّت أسباب المعيشة، وجب الأخذ بأحكام دون أحكام النهايات. **وهذه المعادلة، تشكل كما سبق أن قلت "قانون صيرورة" التشريع الجزائي في الإسلام.**

هاتان النّتيجتان اللّتان حصلنا عليهما، وهما حكمة نزول القرآن الكريم مُنجّماً، وصيرورة ومرونة أحكام النهايات، قد حصلنا عليهما بأسلوب البحث العلمي المتعمق. وهما تنفيان وجود ثوابت في الأحكام الشرعية الجزائية هذه الثوابت التي ذهب إلى وجودها هؤلاء الأفاضل، **هي التي تزكي من طرف خفيّ نيران "الأصولية" المتطرّفة، المطالبة بوضع التشريع الإسلامي بثوابته "المزعومة" موضع التنفيذ. علماً بأنّ فهم هؤلاء يتنافى وروح تعاليم الإسلام، على حسب علمي واجتهادي.**

فمحمد رسول الله ﷺ لم يسع إلى الحكم. بل جاء الحكم إليه ساعياً. وقد كان محمد مسلماً هو وأصحابه وكاملي الإسلام في مكّة المكرمة في صدر البعثة، كما كانوا كذلك في المدينة المنوّرة آخر البعثة. فلم يتغيّر اسلامهم في مكة عن اسلامهم في المدينة المنورة في شيء. وكلّ ما في الأمر، **هو أن محمداً ﷺ ضرب لنا "الأسوة المثلى" في حياة المسلم في ظل حُكم غير إسلامي في مكة، كما ضرب لنا الأسوة المثلى في حياة المسلم في المدنية المنورة في ظلّ حكم اسلامي.**

والنظام السياسي الإسلامي أو نظام الحكم، يذعن لمعادلة طرديّة أيضاً،

تشكل "قانون صيرورته". والنهايةالعظمى لهذا النظام السياسي يتمثّل في نظام الخلافة الراشدة، الذي وعد الله تعالى به المؤمنين الصادقين في إيمانهم، والمثابرين على عمل الصالحات من الأعمال هذاالوعد الذي قطعه ربّنا على نفسه في قوله تعالى من سورة النور / ٥٥/ : ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض، كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكّنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدّلنهم من بعد خوفهم أمناً، يعبدونني، لا يشركون بي شيئاً..﴾ ومن هنا جاء أمر اختلاف أنظمة الحكم الإسلامية عبر ألف وأربعمائة عام.

كذلك النظام الاقتصاديّ في الإسلام يخضع لهذه المعادلة الطردية، والتي تشكّل "قانون صيروته"، فلا تتصّف أحكام النظام الاقتصادي بالثّبات. فهو قام على دعامة راسخة، وهي مبدأ حرية الفرد في تصرفاته، افساحاً له مجال التزوّد لأخرته بحريّة تامة. وللدولةأن تتدخّل ضمن نطاق محدود، يتفاوت شدة وضعفاً، على حسب الظروف والمتغيرات، بهدف وضع حدّ لتسلّط الأغنياء على الفقراء، والحيلولة دون الجشعين وهضم حقوق الفقراء والمُستضعفين، ولترسيخ جذور الأخلاق الفاضلة وتغليبها على اللا أخلاق.

فللدّولة أن تتدخّل فتحدّ من اكتساب المال، إذا كان لأهداف غير مشروعة. ولهاأن تتدخّل إذا استعملت الثروة في غير محلّها، ولها أن تتدخّل للحد من الإسراف في انفاق الأموال وتبذيرها وتبديدها سعياً وراء الحصول على السلطة السياسية. وعليها أن تحول دون تكديس الأموال،وتمنع الإثراء غيرالمشروع، وأن تحدّ مفهوم الرّبا وتحول دون التعّامل به. وأن تمنع الاحتكار والتلاعب بالأسعار، وتحافظ على أموال الدولة من الهدر والضّياع. ومن شأنها أن توفّر الغذاء والكساء لكل شخص من الأشخاص، وتسدّ حاجات الأفراد المحتاجين.

وهذه الحرية الفردية، وهذا النوع من التدخّل الحكومي، يراوحان دوماً تبعاً للظروف والمتغيرات أو "قانون صيرورة" هذا النظام الاقتصادي وبمعادلة طرديّة كما ذكرت.

والنتيجة التي نخلص إليها، هي أن أحكام التشريع الجزائي أو الاقتصاد والسياسي، خاضعة جميعها لقانون "الصيرورة"، ولا تتصف بالثبات.

قد يقولون: إذا نفينا وجود ثوابت في الأحكام، فهل يعود هناك من فارقٍ بين التشريع الديني الإسلامي، والتشريع الوضعي؟

أقول: نعم تظلّ هناك فوارق جوهرية عديدة ما بين التشريعين، وأهمّ هذه الفروق:

أولاً ـ المرونة الفائقة والشاملة التي تتصّف بها تعاليم الإسلام وأحكامه، والتي أعطتها الصلاحيةلكل زمان ومكان.

ثانياً ـ وان ارتباط نظام الخلافة الروحي، بقداسة البيعة والعمل على بنودها، يشكّل دليلاً قاطعاً على قدّوسيّة الذي وعد بهذا النظام.

ثالثاً ـ ثم إن وعد الله تعالى محافظته على القرآن ودستوره، مهما طال الزمن وتعاقبت صروفه، ووضع هذا الكتاب موضع التنفيذ العملي، يثبت بدلالة قاطعة وجود الذات الإلهية نفسها، التي ضمنت صلاحية هذا التعليم لكل زمان ومكان.

وهكذا نقول إنه إذا وُجدت استشكالات أفرزتها تطورات الحياة الإنسانية، فلا نُعزيها لقصور النصوص القرآنية وعجزها عن تقديم (الحلّ الأمثل) الذي توصلت إليه الحلول ذات المنشأ الوضعي. بل تُعزى هذه الاستشكالات إلى قصور الأفهام عن فهم جوهر تعاليم وأحكام الإسلام، وقصورها عن معالجة هذه

المشاكل. ولا يجوز بأيّ حال من الأحوال، الزّعم بأن هذه المشكلات **(هي مشكلاتهم)**! بل إنّها مشكلات أكثرية المسلمين، وفي جميع أنحاء المعمورة. وكأنّ عنوان (هذه مشكلاتهم) قد اتّخذه واضعه لتغطية هذا العجز وتهرّباً من المسؤولية. فالتعاليم الإسلامية لاتزال على حيويتها، بالرغم من مضي أربعة عشر قرناً من الزمان. وإنّ القصور لا يكمن في هذه التعاليم، بل في قصور الأفهام.

وأتناول الآن المسألتين اللتين أثارهما السيد فيّاض:

فقد سأل أولاً: هل يمكننا التّعامل في موضوع الرّبا بأسلوب عمر بن الخطاب؟ والقروض منها خاصّة؟ ذلك أن عمليّة القرض، هي عملية خاسرة للمقرِض، ورابحة للمقتَرِض.

وجواباً على هذا السؤال أقول: مادمت تسأل الفتوى عن القروض خاصّة، فقد علمت أن المسلم: إما أن يعيش في ظل حكومة إسلامية أو حكومة غير إسلامية. فإذا كان الثاني، وكان الفرد في ظل حكومة غير إسلامية، واحتاج إلى قرض ماليّ. فبإمكان هذا المسلم أن يتعامل مع مصارف تلك الدولة، فيقترض منهامايحتاج إليه لضرورة ماسّة، على أن يسدّد دينه حالما يتوفّر لديه هذا المبلغ المُقترض، فالضرورات تبيح المحظورات.

وإذا كان الأول، وكان الفرد في ظل حكومة إسلامية. فالاقتراض فيها على نوعين: اقتراضٌ من أشخاص موسرين، وقد فتح الإسلام هذا الباب كسبيل من سبل التّقوى والتقرّب من الله عز وجل. والنوع الثاني اقتراضٌ من خزينة حكومة إسلامية قائمة. ولم تبلغ الحكومات الإسلامية في عصرنا، ويا للأسف مستوى فهم هذا الموضوع، فلم تقنّن له التشريعات الإسلامية الصحيحة. وقصورهم يلتمس في عدم إحاطة فهمهم لحقيقة الرّبا.

وسأل السيد فياض ثانياً فقال: **فإذا تحدّدت لدينا (مقاصد الشريعة) هل نعتمدها، لنتحلّل من نصّ دينيّ كعدّة المُطلّقة، أو المُتوفّى عنها زوجها. والعلم توصّل إلى التحقّق القطعي، من وجود الحمل، أو نفيه؟**

وفي الإجابة عن هذا السؤال أقول:

سبق أن ذكرت أن أحكام القرآن الكريم تشكل نهايات عظمى، ودونها درجات، تقدّرها المرأة نفسها. وقد ذهب ذهن الفقهاء إلى أن المقصد من عدّة المرأة مجرّد التوثّق من وجود الحمل. والذي أراه أن حفظ حقوق الجنين وحفظ نسبه هو الحكمة الأكثر أهمية في الموضوع. حفظ حقّ الجنين في ميراث والده، وحفظ نسبته إلى والده أيضاً.

والمرأة المطلّقة، أو المُتوفّى عنها زوجها، مسؤولة عن هذا الحق والنّسب تجاه ربّها، وتحاسب عليه يوم القيامة. فالأمر مرهون بتقواها.

ثم إن الزّعم أن باستطاعة العلم، الجزم في وجود الحمل أو نفيه، مائة بالمائة، هو زعم غير مقبول منطقياً أو علمياً، مادام أمره متعلّقاً بتصوير شعاعي. فلا بد من وقوع خطأ، مهما كان صغيراً.

ثم إن الإسلام أطال عدّة المُطلّقة، لعلّها ترجع إلى زوجها، وتصطلح أمورها معه. ذلك أن الإسلام يحرص على وفاق الزوجين. وإلى هذا أشار حديث رسول الله ﷺ: (إنّ أبغض الحلال عند الله الطّلاق). فزلزال الأسرة تُصيب آثاره المجتمع بأسره. أمّا المتوفّى عنها زوجها، فلا أتصور أنها تستعجل انقضاء العدة من أجل زواج جديد.

المهم أن عدّة المرأة ومدّتها، علاقتهما بتقوى المرأة نفسها. فلا تقطع امرأة تقيّةٌ ما أمر الله تعالى به أن يوصل. ولا يعني قولي هذا أنّه لا بد من التقيّد بالنّصوص الحرفية، لا، فالأمر يعود إلى تقدير المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها، وإلى اجتهادها أولاً وأخيراً، ثم إن الضرورات لهاأحكامها. فلا يملك أحد فرض إرادته على مثل هذه المرأة من الوجهة الشرعية.

وإلى هنا أكون قد أتممت إجابتي عن السؤال الأول.

السؤال الثاني
موضوعه هل ألغى الإسلام الرّق؟

س ٢ ـ نبدأ بالرّق الذي شاع في الإسلام حتى عصور متأخّرة. كان الرّق، رغم تضاربه الحادّ في مفاهيمنا العصرية مع الكرامة الإنسانية، مباحاً تماماً في الإسلام. لكنّ تبدّل معطيات الزمن فرض حظره، إن لم يكن تحريمه. يشبه الرّق في صدر الإسلام زواج المُتعة الذي "نهى عنه عمر" وكان مُباحاً أيّام النبيّ ﷺ وأبي بكر (رضي الله عنه). يقول البعض إنه كان من الصّعب جداً تحريم العبوديّة. لتفشّيها في المجتمع الإسلامي. لكني أرى أنّ أموراً أخرى تفشّت في الفترة الجاهلية والإسلامية الأولى، كالخمر والميسر والأنصاب والأزلام، صدرالقرار الإلهي "بتجنّبها" (بعض المذاهب تفرّق بين التجنّب والتحريم). وكان ممكناً بالتالي إقرار حظر على العبودية لو نُظر إليها على أنّها مشينة. هذا لايمنع من ذكر موقف الإسلام الإيجابي من تحريم العبيد أو "عتق الرّقاب" كما يُقال. هذا الحظر الحضاري لأمر شاع في الإسلام، يتضارب مع مقولة "صالح لكل زمان ومكان"، فلماذا لا نبيح أموراً حُظرت لواقعٍ زمنيٍ مُعيّن؟ ومع ملاحظة التغيّرات الاجتماعية القوية التي تضرب مجتمعنا، **والتخلّي التدرّجي عن بعض الإلزامات الحرفية الإسلامية، كالحجاب مثلاً، ألا يمكن القول إنّ ثمّة فجوة ستظهر بين رجال الدين الذي يريدون تطبيق "الشرع" بدقائقه التي كانت قبل ألف وخمسمائة سنة وبقيّة الشّعب؟**

بماذا اجاب فضيلة البوطي؟

ج ٢ ـ قال: مسألة الرّق وحكمها مظهر من مظاهر صلاحية الإسلام (كتشريع) لكل زمان ومكان. وبكلمة موجزة أقول: إن أحكام الرّق ليست داخلة في نطاق الأحكام الدورية الثابتة في الإسلام، وإنما هي داخلة فيما يُسمّى بأحكام (السياسة الشرعية) التي يعبّر عنها بالمصطلح القانوني الحديث بأحكام الطوارئ.

وأصل ذلك أن الإسلام قضى على كل روافد الرق التي تأتي من طرف واحد. أما الرّق الذي يكون نتيجة صلة وتفاعل بين طرفين، فإن الإسلام لا يمكن أن يستقلّ بموقف له في القضاء عليه.. وهذا النوع من الرق هو الذي يكون نتيجة لأسرى الحرب تقوم بين المسلمين وغيرهم. فلقد ظلّت كثير من الدول تؤمن بمشروعية استرقاق الأسرى على أعقاب الحروب. فما الموقف الذي ينبغي أن يتخذه الإسلام حيال هؤلاء؟ **إن التلويح بالصلاحية ذاتها، واستعمال مصل من الداء ذاته قد يُعدّ من أهّم الوسائل للقضاء على الداء.**

وهذا ما قرّره الإسلام. أعطى الصلاحية للحاكم الأعلى (بموجب ما قد يفرض عليه من حالات الطوارئ أن **يعالج الأسرى بالسياسة التي تفرضها الحال الراهنة، وأن يسلك أقرب الطرق إلى منع الاسترقاق وخنق أسبابه**. وهذا يذكّرنا بالقانون الدّولي المعمول به اليوم في هذا النطاق، وهو مبدأ المعاملة بالمثل. **ولقد ظلّ الحكام المسلمون يمارسون هذه الصّلاحيةِ بين مدٍّ وجزر حسب سياسة الأطراف** الأخرى إلى أن كان عهد السلطان محمد الفاتح. حيث أعلن لمختلف الدول في عصره أنّ المسلمين لا يمنعهم من القضاء على استرقاق الأسرى، إلاّ استمرار الآخرين في استرقاق الأسرى المسلمين. وبعد حوار لم يدم طويلاً، تمّ التوقيع من

الأطراف كلها على أن الأسرى أياً كانوا ما ينبغي أن يقعوا تحت طائلة الاسترقاق. ومنذ ذلك العهد إلى اليوم أُغلقت هذه النافذة الصّغيرة للاسترقاق، وقد كانت الدولة الإسلامية سعيدة بذلك.. وممّا لاريب فيه أن سائر أشكال الاسترقاق التي قد تبدو متبقّية في بعض الجهات الإسلامية إلى اليوم، إنما هي أشكال من القرصنة والجرائم التي لا يُقرّها الإسلام بحال.

بيد أن سؤالاً لا يزال يفرض نفسه: ما هو الحكم الإسلامي لو أنّ دولةً ما كاسرائيل مثلاً، شجعتها ظروف وأحداث ما على استرقاق أسرى المسلمين (وهذا احتمال ممكن مهما كان بعيد الوقوع)؟ ونقول في الجواب: ماذا يصنع القائد الأعلى للمسلمين في هذا الحال، بموجب ما يملكه من صلاحيات بموجب إعلان الأحكام العرفية؟ وربما كان ذلك أفضل وسيلة للقضاء على هذا الإجرام.. **إننا نقول: إنّ الإسلام يعطي هذه الصلاحية ذاتها للإمام أو للحاكم المسلم، على أن يتوخّى المصلحة الإنسانية، ولا يمارس أي رعونة من خلال هذه الصّلاحية.**

وهكذا فإن استرقاق الأسرى حكمٌ احتياطيٌ شرّعه الإسلام لمواجهة الاحتمالات الطارئة مهما كانت ضئيلة، يُهرع الحاكم المسلم إلى تطبيقه عند اللّزوم. الشأن في ذلك كشأن الركن المليء بأنواع من السّموم في أي صيدلية تحوي كل ما قد يحتاج إليه المرضى. إنه يظلّ رُكناً مقفولاً بإحكام. ولكن مفتاحه باقٍ في يد صاحب الصيدليّة، ولايخدش شيئاً من انسانيّته وخدمته للمرضى أن يكتب على ذلك الرّكن بأحرف بيّنة بارزه: سموم!...

يتبيّن ممّا أوضحت أنّ مشروعية استرقاق الأسرى لم يلحقه أيّ حظر أوتطوير، **وإنّما كان ولا يزال حكماً من أحكام الطّوارى**، يلجأ إليه إمام المسلمين عند الظروف الطارئة وطبقاً لمقتضيات المصلحة الإنسانية. وشتّان بين هذه المسألة والحجاب الذي شرّعه الله بشكل دائمي ومستمرٍ للمرأة.

إن الحجاب، بالقدر الذي شرعه الإسلام للمرأة المسلمة، لم يكن ولن يكون يوماً ما حجر عثرة أمامها للقيام بأيّ عملٍ أو وظيفة مشروعة أو أيّ خدمة اجتماعية. هذا عدا أنّه ضمانة لحفظ كرامتها،وحجز المجتمع عن المُنزلقات الأخلاقية التي تهددّه في بُنيانه وتعرقل سبل تقدّمه. فما هو الموجب والحالة هذه لأيّ تطوير يراد إقحامه في حكم الحجاب؟

بقي أن أوضّح لك **أنّ زواج المُتعة لم يكن مشروعاً إلى نهاية خلافة أبي بكر. ولم يثبت ذلك في أيّ مرجع تاريخي أو تشريعيّ قط.** بل رخّص فيه رسول الله ﷺ **لفترة معروفة محدّدة، ولأسباب معروفة، ثم إنه أعلن عن طيّ هذه الرّخصة والرجوع إلى الأصل، وهو الزواج الشرعي**، وقد كان هذا هو المعمول به في خلافة أبي بكر. أما موقف عمر فلم يكن أكثر من تأكيد لذلك، اقتضاه جدل قام بين قلّة من الناس في هذا الأمر).

لا بد لاحظ القارئ الكريم أنّ فضيلة البوطي يقول في إجابته (مسألة الرق وحكمها مظهر من مظاهر صلاحية الإسلام «كتشريع» لكل زمان ومكان) وأنّ هذه المسألة تدخل في أحكام الطوارئ أو ما يسمى بالسياسة الشرعية. فالإسلام في نظره قضى على روافد الرّق المتأتية من طرف واحد، ولم يستقلّ بموقف تجاه الرّق للقضاء عليه، أي أنه فتح باب التدرّج في هذه المسألة لمعالجتها. وقد ذهب إلى أن الإسلام لم يحرّم استرقاق الأسرى في الحروب (فاسترقاق الأسرى ـ على حدّ زعمه ـ حكمٌ احتياطيّ) شرّعه الإسلام، لمواجهة الاحتمالات الطارئة، مهما كانت ضئيلة).

ولقد توسّع فضيلته في شرح مسألة الرّق في كتابه (هذه مشكلاتهم). فذهب إلى أن الرّق الذي كان يتأتّى عن تراكم الدّيون والقرصنة، قد انسدّ بابه. أما الرق **الذي يتأتى عن المعاملة بالمثل في الحروب، فقد أدخله الإسلام في قائمة أحكام**

الإمامة والسياسة الشرعية، أو ما يُعرف بالأحكام العرفية أو أحكام الطوارئ. وذهب اجتهاده إلى أنه مادامت الشريعة الإسلامية قد وضعت في حُسبانها إمكانية استرقاق العدوّ للمسلمين، فهي تمتاز إذن بمرونة وحيويّة يجعلانها صالحة لكل زمان ومكان. وهذه المعالجة من قبيل مكافحة الداء بمصل جرثومته. وذهب أيضاً إلى أن الإسلام قد فتح أبواباً لا حصر لها لاعتاق الرقيق، ليكون الرقيق مجرّد ظرف عابر وحاول تأييد رأيه بآيات قرآنية أيضاً. والملاحظ أن فضيلته لم يأت في (هذه مشكلاتهم) بجديد على ما تضمّنه جوابه الذي أوردته آنفاً.

ما اورده السائل بخصوص مسالة الرق في "حوارات"

والسيد فيّاض ركّز في كتابه "حوارات" على أن الرق كان مُباحاً تماماً في الإسلام، رغم تضاربه الحادّ في مفاهيمنا العصرية مع الكرامة الإنسانية. وقال إنه قد كان ممكناً إقرار حظر على العبوديّة بقرار إلهيّ، أسوة بقرار تجنّب الخمر والميسر والأنصاب والأزلام. وما دام القرآن لم يتضمّن - في رأيه - هذا القرار الإلهي، فهو يتضارب ومقولة (صالح لكل زمان ومكان).

هل اصاب فضيلة البوطي في إجابته؟

يلاحظ أن السيد فياض، لم يتعرّض لمسألة الرق وحدها في سؤاله الثاني، بل وإلى مسألتي الحجاب وزواج المتعة. الأمر الذي يضطرني لبحث هذه المسائل واحدة إثر الأخرى بالتوالي. **وأبدأ بمسألة الرق:**

أولاً ـ مسالة الرق

أقول: هل يشكّ أحدنا في نُبل وعظمة شخصية الرسول العربي محمد ﷺ؟ وليس في العالم أمرؤ استقام وعدل، وتبرأ من كلّ ميل، وتنزّه من كلّ هوى أو محاباة أو اجتلاب مصلحة، غير محمد بن عبد الله رسول الله وخاتم النبيين ﷺ. فهو الإنسان الكامل، لا مثيل له بين العظماء والمفكرين.

والذي يعلمه كل متابعٍ لسيره هذاالرسول الكريم، هو أنّه، وقبل أن يُؤتى رسالته، ما إن تزوج من خديجة (رضي)، حتّى وأعتق عبيدها، دون مقابل أو فداء من قبل هؤلاء العبيد. ومن المعلوم أن خديجة كانت من أثرى أثرياء قريش. وقد تزوّجها محمد بطلب منها، وهو اليتيم، فانتقل محمد فجأة من حياة اليُتم والكفاف إلى اليسار، وامتلاك التصرّف بعشرات الألوف من الدنانير.

أقدم محمّد ﷺ عى خطوته المذكورة، بعد أن انتقل هذه النقلة المفاجئة من حياته، في زمن كان المُجتمع قد تواضع فيه على تفاخُر ذوي اليسار بعدد ما يمكلون من العبيد. فإن دلّت خطوة محمد ﷺ تلك على شيء، فإنما تدل على أن محمداً كان ينظر إلى نظام الرّق، ويرى فيه شيناً للكرامة الإنسانية.

وإن هذا النّبل، وهذا الإحساس الإنساني، وهذه الرؤية الاجتماعية التي أُوتيها محمد ﷺ منذ نعومة أظفاره، لم يرو لنا تاريخ البشرية أنّ إنساناً قد رزق من المحاسن والصفات ما رزقه محمد بن عبد الله ﷺ.

ولا شك أنّ رجلاً هذه خصاله وإحساساته، يُؤتى رسالةً سماويةً، فلا ينزل في كتاب الله الذي أنزله الله عليه، نصٌ يحرّم الرّق على شاكلة تحريمه للخمر والميسر والأنصاب والأزلام، **إنّ أمراً كهذا لافتٌ ـ إن صحّ ـ للنّظر. ومدعاة للتدبّر، لكشف حكمته وأسراره.**

والذي أراه هو أن فضيلة البوطي وسواه من العلماء الأفاضل، لم يتعمّقوا في فهم موضوع الرّق، كما جاء به الإسلام.

فنحن، إذا استعرضنا تاريخ الإنسان، لاحظناه، بعد أن غادر كهوفه واستوطن السهول وأقام المساكن وبدأ الزراعة والصناعة. قد ظهرت وسط مُجتمعاته "طبقةٌ عُمّالية" سُخّرت في تلك المجتمعات، لما تحتاجه من خدمات وأعمال. فلما انتشر الناس في الأرض، وتزاحموا واختلفوا، تنازعوا واقتتلوا، واستعبد بعضهم بعضاً عن طريق الأسر والقرصنة والخطف والتجارة بالإنسان، فظهرت من جرّاء ذلك كلّه "طبقة الأرقّاء" لتقوم وتسخَّر بما يقوم به العُمّال. فالإقطاعيون ووجهاء القوم عمدوا إلى استغلال "الرقيق" للقيام بما يحتاجونه من خدمات وأعمال وبأرخص التكاليف. **وكادت أن تضمحلّ بذلك "الطّبقة العمالية" من الأحرار.** ثمّ إن أسرى اقتتال الدّول، فقد سُخّروا للقيام بأعمال جماعيّة. وقامت أعمال السُّخرة تلك في مختلف أنحاء العالم، ووسط مختلف الحضارات، إلى أن ظهرت دعوة الإسلام.

يتبيّن لنا خلال هذا العرض التاريخي أنّ نظام الاستعباد، أو **مسألة الرّق ارتبطت على مرّ التاريخ، بالنّظم الاقتصادية أشدّ الارتباط، بل شكّلت إحدى البُنى الاقتصادية**، التي لم يعد من السّهل الاستغناء عنها لدى مختلف الدول والشعوب. فقد غلبت أعداد العبيد الأرقاء، على عدد العُمّال الأحرار، وعادت جزءاً لا يتجزأ من الطبقة العاملة.

وممّا لا شك فيه، هو أن استعباد الإنسان للإنسان، هو في حدّ ذاته إذلالٌ له، وفي ذلك ما يُشين كرامة الإنسانية نفسها. فكيف يُكرّم الدّين الإنسان، ويُهمل معالجة نظام الرّق، وهو دينٌ سماويّ؟

وما أجدر الإسلامَ، وهو آخر الأديان السّماوية، أن يجتثّ ظاهرة الرّق من أساسها، ليُعيد للإنسان كرامته. فهل قام الإسلام بتشريع يحقّق ذلك العمل الجيد؟ والإسلام، وهو آخر الأديان السّماوية، هل أثبت صلاحيّته لكل زمان ومكان؟

أقول، أجل إن الإسلام عالج مسألة الرّق، معالجةً أثبتت صلاحيّتها وفعاليّتها، وأثبت ذلك صلاحيته لكل زمان ومكان. فلنتدبّر معالم هذه المعالجة لمشكلة الرّق في الإسلام.

ولفهم العلاج الذي قدّمه الإسلام، لا بدّ أن نعمَد إلى تصوّر مشكلة الرّق تصوّراً صحيحاً وواقعياً. وقد رأينا من خلال استعراضنا لتاريخ الرق، أنّ الرّق أمسى في تلك الحُقُبات من الزّمان، مُشكّلاً بنيةً اقتصادية رئيسية وهامة، ما كان بالإمكان الاستغناء عنها بسهولة. إذ بات الأرقّاء يؤلفون "اليد العاملة" في كل بُقعة من بقاع المعمورة. وطبقة اليد العاملة هذه لايصحّ إلغاؤها اقتصادياً، عند بزوغ فجر الإسلام. ولو تفحصنا تلك المعضلة بعين فاحصة، بنيّة معالجتها وإلغائها، تبيّن لنا معالم العناصر التّالية:

أولا ـ عُنصر التسمية، الذي يشين الإنسان ويحُطّ من كرامته.

ثانياً ـ عنصر الحقوق المهضومة لطبقة اليد العاملة المُسمّاة طبقة الرقيق.

ثالثاً ـ عنصرا التعامل مع الأرقاء معاملة إنسانية كضرورة مُلحّة حقوقيّة.

رابعاً ـ ضرورة سدّ أبواب الاسترقاق بجميع طرقه وأنواعه مع الإبقاء على وجود الطبقة العاملة كبُنية اقتصادية يستحيل الأستغناء عنها.

والحقيقة هي أنّ الإسلام جزّأ مسألة الرّق إلى عناصرها التي ذكرناها. وعالج

كلُّ عنصرٍ من هذه العناصر بحكمة واضحة، وعلى تصورّ صحيحٍ وواقعيّ. وإنّ تجزئة الاسلام لمسألة الرّق على هذه الصورة، هو الذي حال دون ورود نصٍّ تحريميٍّ في كتاب الله على شاكلة تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام. فلو أن القرآن المجيد نصّ عند إنزاله على تحريم الرّق وضرورة تحريم العبيد دفعةً واحدة، على شاكلة تحريمه للخمر والميسر والأنصاب والأزلام، لأصاب المجتمع آنذاك ما أصاب المجتمع الأمريكي إثر تحريرالعبيد في أمريكه. فقد اضطرب مجتمع الولايات المتحدة الأميركية كما هو معلوم، ولا تزال أمريكه تحصد آثار ذاك القانون حتى أيامنا هذه. وعليه ما دام القرآن المجيد لم ينصّ بآية صريحة من آياته على إلغاء "الرق" مرّة واحدة، وراح يعالج مشكلة الرّق، كما سنرى، بحكمة فائقة يقتضيها تجزئة المسألة إلى عناصرها التي ذكرناها، فقد أثبت القرآن المجيد أنه مُنزَلٌ من قِبَل رب العالمين العزيز الحكيم. خصوصاً وأنّ معالجته لمسألة الرّق وردت مختلفة تماماً عن الخطوة الأولى التي خطاها رسول الله ﷺ بعد زواجه من خديجة (رضي)، وهي المنّ على عبيدها باعتاقهم دون مقابل.

وهكذا أؤكد أن القرآن المجيد لم ينصّ على تحرير الرقيق وتحريم الرّق دفعةً واحدةً على شاكلة تحريمه للخمر والميسر والأنصاب والأزلام، بحكم أنّ الرّق قد أضحى آنذاك بُنيةً من بُنى الاقتصاد الأساسية. ليس في شبة جزيرة العرب وحدها، بل في جميع بقاع العالم المتمدّن وغير المتمدّن آنذاك أيضاً. ثمّ إن من المعلوم أن أكثر حضارات العالم القديم، قامت على أكتاف طبقة العبيد، كما هو معلوم من تاريخ مختلف شعوب الأرض. وعلى سبيل المثال فإن حضارات اليونان والرومان والفراعنة، وحتى الولايات المتحدة الأمريكية، قامت على سواعد العبيد، والأخيرة استخدمت ما يزيد على ثلاثين مليوناً من العبيد، استوردتهم من القارة الأفريقية، بطرق يندى لهاجبين الإنسانية. وأوربا نفسها أيضاً، ظلّت متمسكة بنظام الرق حتى أوائل القرن التاسع عشر، توسيعاً لتجارتهاوزراعتها. وكذلك فإنّ

سيبريا الروسيّة ظلّ عمرانها مقصوراً عى العبيد والسّجناء السياسيّين. وقد قامت نهضة فرنسا وأسبانيا على سواعد العبيد أيضاً منذ ثلاثة قرون. فجميع هذه الحضارات إذن هي رهينة منّة لطبقة الأرقاء التي أنجزت لها بسواعد أفرادها أهم المنجزات الحضارية لتلك الحضارات. ولا تغرّنا حضارة القرن العشرين فهي، وإن تميّزت بانسانيّتها الإدعائية، إلا أنّها لم تتخلّص من رواسب نظام الاسترقاق بلون من الألوان.

والقرآن الكريم، وقد نزل شفاء لما في الصدور، فلو حرّم الرّق دفعة واحدة وأمر بتحرير العبيد دفعة واحدة، فلما جاز أن يوصف بالكتاب الحكيم.

نعود الى عناصر مسألة الرّق، على حسب ما جزآها التعليم القرآني نعرضها واحدة واحدة، كما نعرض أسلوب معالجتها الذي عمد إليه التعليم القرآني:

معالجة العنصر الأول وهو سدّ باب روافد الرّق:

والرّافد الأساس للرّق، كان يتأتى عن الحروب والغزوات والمناوشات الحربية. تتبعه روافدٌ من أعمال قرصنة خطف وتجارة بالإنسان. **وقد عمد القرآن الكريم إلى الرّافد الأساس، فوضّح للنّاس أن جميع أنبياء الله تعالى بريئون من تعليمه. وأن جميع أنبياء الله تعالى كرّموا النّفس الإنسانيّة ولم يأمروا باستعبادهاواسترقاقها إطلاقاً**. وحذّر محمداً ﷺ من أن يخالف منهج من سبقه من الأنبياء والمرسلين. حذّره أن يتّخذ أسرى ويسترقهم عن طريق الحروب الضروسة الدموية، كما حذره في الوقت نفسه ألاّ يفكّر في الاسترقاق عمّا دون ذلك من طرق وأساليب. ورد هذا التحذير بهذه المعاني في الآية ٦٨ من سورة الأنفال، **قوله** تعالى: **﴿ما كان لنبيّ أن يكون له أسرى، حتى يُثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا، والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم﴾**. والمعنى أن النّاس تعارفوا

على أن يأسر بعضهم بعضاً وأن يسترقوا أسراهم في الحروب والغزوات والمناوشات وغيرها، مبتغين بعمليّتهم تلك (عرض الدنيا). لكن اعلم أن أنبياء الله تعالى لم يؤمروا بذلك، ولم يصدر عنهم مثل هذا المنهج والسّلوك، على اعتبار أن الله تعالى **لا يُعقل أن يكرّم النّفس البشريّة من جهة، ويأمر باستعبادها وإذلالها من جهة ثانية، خصوصاً وأنه تعالى يعدّ الإنسان للحياة الآخرة**. لذلك **﴿ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى﴾**.

ولما كانت طبيعة الحروب الدموية تفرض أسر مقاتلي العدّو شلاً لحركتهم ومقاومتهم، فكان لا بد للحروب التي يخوضها النبي مع أعدائه أن تفرض عليه أسر مقاتلي أعدائه أيضاً. وهذاوجه قوله تعالى **﴿حتى يُثخن في الأرض﴾** والإثخان هو كثرة سفك الدّم . وموضّحاً غاية الناس من استرقاق الأسرى بقوله **﴿تريدون عرض الدنيا﴾** ولا تحسبون للآخرة حسابها إن فعلتم ما تعارف الناس على فعله وأتبع تعالى هذه الألفاظ بضرورة التّوقف عن التلاوة فهنا إشارة وقف تأكيداً على ضرورة عدم اتخاذ أسرى واسترقاقهم بغاية الاستفادة منهم اقتصادياً. وعلى اعتبار مخالفة ذلك للمنهج الإنساني الذي سار عليه أنبياء الله الكرام. ووضح تعالى المقصد من النهج الإنساني الديني بقوله **﴿والله يريد الآخرة﴾** أي أن مقصده جل شأنه من الحيلولة دون أنبيائه واسترقاقهم للناس، هو تكريمه للإنسان وإعداده للحياة الآخرة بغض النظر عن اختلاف لونه ولسانه. وهنا انهى تعالى الآية الكريمة بقوله **﴿والله عزيز حكيم﴾**. تنبيهاً لرسوله وللمؤمنين أن لا تحسبوا أن سدّ باب الاسترقاق سيُلحق باقتصادكم أذى، فالله **﴿عزيز﴾** أي يصل إلى تحقيق أهدافه بمختلف الطرق. وهو **﴿حكيم﴾**، فلا يتخذ إلا الطريق الأسلم والأصوب.

وهكذا سدّ الإسلام جميع روافد الرّق من خلال هذه الألفاظ القليلة لهذه الآية الكريمة، مستثنياً حالة الاثخان في الأرض فقط. ولم يترك رسوله الكريم

حيران ماذا يفعل بأسراه. بل أمره أن يضعهم في معسكرات اعتقال، لذا خاطبه بعد آيات بقوله: **﴿يا أيها النبيّ قل لمن في أيديكم من الأسرى إن يعلمِ الله في قلوبكم خيراً يؤتكم خيراً ممّا أُخذ منكم، ويغفر لكم، والله غفور رحيم. وإن يريدوا خيانتك، فقد خانوا الله من قبل، فأمكن منهم، والله عليم حكيم﴾**. أي خاطب الأسرى المعتقلين، وبكل لباقة، إنسانية وعظهم وذكرّهم بربّهم الغفور الرحيم لعلهم يهتدون. وإن أبوا وحاولوا نقض عهدك، فقد نقضوا عهدهم من قبل مع ربّهم حينما قاوموك، فأمكنك منهم، وهو قادر على تمكينك منهم ثانية على اعتبار أنه تعالى **﴿عليم حكيم﴾**.

وهل يترك النبيّ أسراه في المعتقلات؟ سؤال أجاب عليه ربّنا في سورة محمد الآية الرابعة بقوله تعالى: **﴿فإذا لقيتمُ الذين كفروا فضربَ الرّقاب، حتى إذا اثخنتموهُمْ فشدّوا الوثاقَ، فإمّا منّاً بعد وإمّا فداءً، حتى تضع الحرب أوزارها، ذلك، ولو يشاء الله لا نتصر منهم ولكنّ ليبلو بعضكم ببعض، والذين قُتلوا في سبيل الله فلن يُضلَّ أعمالهم سيهديهم ويصلحُ بالَهُم﴾** فهو جلّ شأنه أمر باللجوء إلى وسيلتين لا ثالث لهما لفك إسار الأسرى هما: المنّ أي اطلاق سراحهم دون المطالبة بتعويضات حرب، إن كانت هذه الحرب محدودة العمليات والآثار أو مطالبة حكوماتهم بفدائهم بالتعويض عن الخسائر التي لحقت بالمسلمين من جراء عدوانها عليهم. أي أن الإسلام حال بهذا التعليم دون استرقاق أسرى الحروب الدامية أيضاً.

ولينتبه القارئ الكريم إلى تلاقي قوله تعالى **﴿حتى يُثخن في الأرض﴾** مع قوله هنا في هذه الآية من سورة محمد، يُكمل موضوع الآية من سورة الأنفال.

وإلى هنا نكون قد أدركنا حكمة عدم تحريم الرّق على شاكلة تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام. فحكمة ذلك يعود لعاملين مُهمّين: الأول أن التحريم

يُفترض الإباحة قبله. واسترقاق الإنسان من قبل الإنسان لم يكن مسموحاً به في تعاليم أي نبيّ من الأنبياء المرسلين ﴿ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى﴾ والعامل الثاني هو أن الأمر بتحرير العبيد كان سيخلق مشكلة اقتصادية، واجتماعية في منتهى الخطورة. **وعليه فقد أخطأ فضيلة البوطي حين حشر مسألة الاسترقاق "بالسياسة الشرعية" ومعاملة العدوّ بالمثل وقد رأينا أن الإسلام لا يأمر بالاسترقاق حتى ولو عامل العدو جنودنا الأسرى بهذا النظام الاستعبادي. ذلك لأن منهج الإسلام إنسانيّ الصبغة في جميع نظمه وتعاليمه.** ومن هنا تتأتّى صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

العنصر الثاني عنصر التسمية رقيقاً:

إن ما كان يراه الأرقّاء في نظرات أربابهم إليهم، وما كانوا يشعرون به من الذلّة والمهانة بسبب ذلك، قد أقرّ في قلوبهم أنهم طبقة دون طبقة أربابهم من الأحرار. وهذا كان يشعرهم أيضاً بظُلمٍ سماويٍّ إلى جانب الظلم الأرضي. فكانت نفوسهم تتوق لا شعورياً إلى من يحررّهم من رقبة العبودية ويعيد إليهم عزتهم واستقلالية شخصيتهم وحريتهم وهي أعز ما يملكه الإنسان في دنياه. وهكذا تجسّم العنصر الثاني الرّق، بمفهوم الطبقيّة والتسمية رقيقاً أيضاً.

وقد عالجت تعاليم الإسلام هذه الناحية من المُعضلة، وذلك بأن سوّى الإسلام بين المؤمنين على اختلاف طبقاتهم وألوانهم وألسنتهم، من خلال قول الله عز وجل في سورة الأنفال نفسها الآية ٦٣: **﴿وألّف بين قلوبهم، لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم، ولكن الله ألّف بينهم، إنه عزيز حكيم﴾**. والمعنى أن نظام وجود طبقة الأرقّاء وطبقة الأحرار المنتشرين في المجتمع الجاهليّ، كانت ظاهرته تشكّل أعقد المشاكل التي واجهت دعوة الإسلام.

وقد عالج عز وجلّ هذه المشكلة بأسلوب ﴿العزيز الحكيم﴾. فقد ألّف الله بين هذه الأفئدة المُتنافرة، وقضى على روح هذه الطبقيّة، وبأسلوب لا تستطيع تحقيقه أعظم الأرصدة المالية في العالم. وتمثلّ هذا الأسلوب في غرس روح الأخوة الدينيّة. بين المؤمنين، أحراراً كانوا أم أرقاء. وأوصى المؤمنين بالاعتصام بروح هذه الأخوة في الدّين، بهذه الأخوة التي أنقذت المجتمع الجاهلي من الإنهيار في حُفرة كانت تنتظره من النار والتبّار. وذلك في قوله تعالى من سورة آل عمران / ١٠٣/ :
﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرّقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كُنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم، فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حُفرةٍ من النّار فأنقذكم منها، كذلك يبيّن اللّه لكم آياته لعلكّم تهتدون﴾.

وقد عاد جلّ شأنه يؤكدّ بعد هذه الآية الكريمة على ضرورة الاعتصام بهذه الأخوة الدّينية، التي تعني فيما تعنيه، تساوي الأفراد جمعياً في الحقوق والواجبات، كما تعني تعاونهم وتراحمهم، وأنّهم أمّة واحدة تعبد الخالق الأحد ﴿إن هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون﴾. الأنبياء / ٩٢/ . فإذا تفاضل الأفراد أو الجماعات، وتنافسوا، ففي العلم والصلاح وتقوى الله عز وجل ﴿ إن أكرمكم عند الله، أتقاكم ﴾ وأنذر اللّه تعالى المسلمين من إهمال هذه الأخوة الدينية وتناسيها، كي لا تعود بذور الطبقية والمجتمع الجاهلي إلى النّماء والظهّور في مجتمعهم الإسلامي من جديد. وذلك الإنذار تمثّل في قوله تعالى:
﴿ولا تكونوا كالذّين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات، وأولئك لهم عذابٌ عظيم﴾.

والمؤسف أن المسلمين لم يتفهّموا هذه الآيات على حقيقتها، فاختلفوا وتفرقوا من بعد ما جاءهم البيّنات فيما بعد عصر صدر الإسلام، وهاهم أولاء يحصدون نتائج تفرقهم واختلافهم. يحصدونه في عصرنا عذاباً عظيماً تلاحظونه في كل مكان من ديار المسلمين. وها أن فضيلة البوطي وأفاضل علماء المسلمين يأخذون

بمبدأ الاسترقاق للأسرى عن طريق المعاملة بالمثل، غير متعمّقين في فهم قوله تعالى: ﴿ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض..﴾، ومتناسين نهج الإسلام الإنساني، والهادف إلى قلب المفاهيم الخاطئة واستبدالها بمفاهيم إنسانية سامية لا تشين كرامة الإنسان ولا تنتقص من حرّيته الشخصية، لتفسح له مجالَ التفكير في آخرته والسّعي حثيثاً لعاقبته. هذا وكم فَضّلَ مجدّد زماننا عليّ وعلى أمثالي الذين تفهّموا هذه الحقائق على يديه، كم فضلُه علينا كبيراً أن كشف لنا عن هذه الحقائق، وأزال بها الغبار عن وجه تعاليم الإسلام الذي ذرّه مفاهيم لا تمتّ لآيات الله تعالى بصلة من الصّلات. وإلى هذه العودة إلى تفهُّم آيات الله واستيعابها على وجهها الصحيح، أشار قوله تعالى في سياق الآيات: ﴿يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه، فأمّا الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم، فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾، مع الملاحظة أن لفظ ﴿الكفر﴾ هنا لا يعني بالضرورة الكفر بالإسلام نفسه لساناً وقولاً، بل يعني الكفر بهذه الأخوة الدينيّة، إشارة إلى الأعمال الشائنة التي وقع فيها كثير من المسلمين المعاصرين.

وقد أكد جل شأنه فيما يلي هذه الآيات من آيات على عظمة الحقائق التي تضمّنتها، وذلك في قوله تعالى: ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحقّ، وما اللّه يريد ظُلماً للعالمين﴾. ولم يقل ﴿هذه آيات الله﴾ بل استبدل اسم الإشارة هذه، بتلك تعظيماً لشأن هذه الحقائق والنبوءات هذه التّعاليم السّامية التي رفعت وترفع الظّلم عن المستضعفين، ﴿وما الله يريد ظُلماً للعالمين﴾. أي حاشا أن يكون مبدأ استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان من تعاليم اللّه ربّ العالمين.

العنصر الثالث عنصر الحقوق المهضومة:

وكانت طبقة الأرقاء مهضومة الحقوق من قبل أربابها. وقد عمد الإسلام إلى إعطاء من كان لا زال رقيقاً كامل حقوقه كإنسان كامل الحقوق. خطا الإسلام هذه الخطوة بعد أن أعاد لهم كرامتهم وسوّاهم مع أربابهم من الأحرار. وقد نصّت على ذلك آيات وآيات ومن خلال ما أورده القرآن الكريم من قصص لأنبياء سابقين، وما حاق بأقوامهم كقوم شعيب عليه السلام. حيث رُوي عن لسانه قوله: ﴿.. **ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها..**﴾. هذا وإن مواعظ محمد رسول الله ﷺ بهذا الخصوص كثيرةٌ جداً. فهو أوصى أرباب الرّقيق أن يُطعموه مما يطعمون، ويلبسونه ممّا يلبسون، ويعاملوه بالحسنى، فلا يحمّلوه ما لا يطيق.

العنصر الرابع عنصر التّعامل الإنساني:

وقد أعلن الإسلام حرّية الاعتقاد والتعبير دون تفريق بين حُرٍّ ورقيق، وذلك من خلال قوله تعالى في سورة البقرة الآية ٢٥٦: ﴿**لا إكراه في الدّين، قد تبيّن الرّشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى، لا انفصام لها، والله سميعٌ عليم**﴾. وهو تعالى عندما قال: ﴿**لا إكراه في الدّين..**﴾ أمر بوقف بعد هذه الألفاظ، لحكمة عظيمة وهي التّنبيه إلى أن هذه الحرية في العقيدة لا تختصّ بفئة دون فئة من الناس. بل إن الإنسان بغض النظر عن مستواه الاجتماعي وانتمائه الطبقي ولونه ولسانه وقوميّته، فله كامل الحق في أن يختار من العقائد ما يشاء. **فما عاد بعد نزول هذا التعليم يحقّ لأي إنسان إكراه أخيه الإنسان في عقيدته، ولو كان هذا الإنسان رقيقه وخادمه. وهكذا عالج الإسلام هذا** العنصر الرابع من مشكلة الرّق أحسن علاج.

أعود فأكرّر القول إن مسألة الرّق كانت مسألة اقتصادية قبل أن تكون مسألة إنسانية، ولم تكن "سياسة شرعية" على كل حال. وإن الإسلام حرّم استرقاق النفس البشرية تحريماً باتاً، على نسق ما نزل على أنبياء الله من تعاليم. والإسلام لايأمر في موضوع استرقاق الأسرى أن يعامل الأعداء معاملةً بالمثل، بل تفرّد الإسلام في الأمر بالمنّ أو بالفداء، دون النظر إلى معاملة العدّو بالمثل. والإسلام عالج مسألة الرّق بتصوّر ناجحٍ لمساوئه وتجزئة صحيحة لعوامله الأولية وعناصره فعالج مسألة الرّق معالجةً بالغةَ الدّقة والحكمة، الأمر الذي يثبت أن الإسلام كان حضارياً، حداثة ظهوره، وما زال. وهو ينظر إلى عملية استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان على أنها عمليّةٌ شائنة للكرامة الإنسانية أيضاً، ومن هذا كله فهو صالح لكل زمان ومكان.

ثانياً ـ مسألة حجاب المرأة المسلمة

عرّج السائل على موضوع الحجاب الإسلامي بقوله: (فلماذا لا نُبيح أموراً حُظِرتْ لواقعٍ زمنيٍّ معين؟ ومع ملاحظة التغيّرات الاجتماعية القوية التي تضرب مجتمعنا، والتخلّي التدرّجي عن بعض الإلزامات الحرفية الإسلامية، كالحجاب مثلاً...).

وفضيلة البوطي ردّ على ذلك بقوله: (إن الحجاب، بالقدر الذي شرّعه الإسلام للمرأة المسلمة، لم يكن، ولن يكون يوماً ما حجر عثرة أمامها، للقيام بأي عملٍ أو وظيفة مشروعة، أو أي خدمة اجتماعية. هذا عدا أنه ضمانة لحفظ كرامتِها، وحجزِ المجتمع عن المُنزلقات الأخلاقيّة التي تهدّده في بُنيانه، وتعرقل سبُلَ تقدّمه. فما هو الموجب، والحالة هذه لأيّ تطويرٍ يُراد إقحامه في حكم الحجاب؟).

والملاحظ أن السّائل برّر بتعريجه على موضوع حجاب المرأة المسلمة بقوله: (ألا يمكن القول إن ثمة فجوة ستظهر بين رجال الدّين الذين يريدون تطبيق "الشرع" بدقائقه التي كانت قبلَ ألف وخمسمائة سنة، وبقيّة الشّعب؟). وهو لم يتعرّض في قوله هذا إلى مساوئ محدّدة للحجاب الإسلامي. ولم يوضّح في كتابه "حوارات" سرّ إعراض فتيات اليوم عن ارتداء الحجاب الإسلامي الموروث.

هل جاءت إجابة فضيلة البوطي وافية شافية؟

إن السيد فياض، ومن خلال ملاحظة إعراض الفتيات المسلمات عن أرتداء الحجاب الموروث، يرى أنّ ثمة فجوة ستظهر بين رجال الدين وهذه الفتيات،

فتُضعف من سيطرة رجال الدّين عليهنّ. وهو بملاحظته هذه حاول أويوهم قرّاءه أن الإسلام أفرز طبقة "رجال دين" على شاكلة ما أفرزته المسيحية واليهودية من قبل من إيجاد "طبقة كهنوت". فهو جاء يشعر هذه "الطبقة من رجال الدّين" ببدء ظهور فجوة بينهم وبين أتباعهم ومريديهم، ليحثّهم على إصدار "فتوى" (بالتخلي التدريجي عن بعض الإلزامات الحرفية الإسلامية، كالحجاب مثلاً).

والسيد فياض ينطلق في ملاحظته هذه من واقع المسلمين، وليس من منظار تعاليم القرآن المجيد، التي أعلنت أن لا رهبانية في الإسلام، وأن كلّ نفسٍ بما كسبت رهين، وأنه لا تغني نفس عن نفس شيئاً، والأمر كله لله عز وجل. فكل مسلم ومسلمة مستقّل كل واحد منهما عن شيء اسمه "رجال دين"، والمفترض أن يعمل كل منهما على حسب علمه ومعتقده. فالإسلام منح حرية الاعتقاد "فلا إكراه في الدّين".

ويؤكد إحساس الفتاة المسلمة بهذه الحرية الدينية الممنوحة لها من قبل ربّها عز وجلّ، هو أن فتيات عصرنا المسلمات، يتراوح موقفهنّ بين ترك للحجاب، وعودة إليه. هذا ما تفيده إحصاءات هذه الأيام ولكن ثمة ما يدعو للتساؤل: لِمَ هذا التردّد في سلوك الفتيات المسلمات؟

أقول: يرجع هذا التردّد في المواقف إلى أكثر من عامل:

أولاً ـ اعتزاز الفتاة بما منحه إياها الإسلام من حرّية اعتقاد وعمل.

ثانياً ـ وهناك "حجاب موروث". حيث أن المرأة في قطرنا كانت ترتدي عباءه أو ملاءة تغطي بها جميع أعضاء جسدها، وقلّما كان يُسمح لهذه المرأة بمغادرة منزلها بمفردها. فالفتاة المسلمة الناشئة تتردّد بين الأخذ بهذا الحجاب الموروث وبين تركه. دون أن تحقّق بنفسها عمّا أفادته تعاليم القرآن المجيد بهذا الخصوص. فهي لاتترك الحجاب الموروث لتخالف أوامر ربها، وتترك دينها.

بل تفعل ما تفعله، وهي تشعر في قرارة نفسهابضرورة إعادة النظر في الموضوع.

ثالثاً ـ ثم إن هيمنة الأمّية على أغلب نساء قطرنا، هذه "التركة" البشعة التي أورثنا إياها "الفكر التركي الشعوبي" الذي كان مُهيمناً على أقطارنا العربيّة خاصة. ففتاة اليوم، اخترقت حواجز الأمية ووقعت في خضّم صراع القديم والحديث. فإذا هي وقعت في موضوع الحجاب تحت تأثير المُنادين بالموروث، سارعت إلى لبس الحجاب الموروث، وعلى قدر تأثرها بهذا النّداء. وإذا هي وقعت تحت تأثير المنادين بتحرير المرأة من الموروث، تشجّعت على نبذ هذا الحجاب الموروث.

وفي جميع الحالات فالفتاة المسلمة، تحافظ قدر الإمكان على إسلامها وعبادتها في الغالب الأعمّ.

والّذي عندي هو أن هذا التردّد كلّه يعود إلى عدم تدبّر الفتاة المسلمة بنفسها نصوص القرآن الكريم، تدبّراً معاصراً وملتزماً بأصول التفسير.

هذا وقد كام ينبغي على فضيلة البوطي، كما أرى، أن يتوسّع عند تناوله موضوع الحجاب الإسلامي، فيضع القارئ في نطاق الفهم القرآني الصحيح. وهذا الإهمال استدعى منّي التوسّع في هذا الموضوع.

نتناول الآية ٣٠ من سورة النور. فهي الآية الكريمة التي أوحت للمرأة المسلمة بمفهوم الحجاب الإسلامي. علماً بأنه لم يرد بين ألفاظها كلمة "حجاب" إطلاقاً. فقد قال تعالى: ﴿**قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم، وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهنّ، ولا يُبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها، وليضربن بخُمُرهنّ على جيوبهنّ، ولا يُبدين**

زينتهنّ إلاّ لبعولتهنّ أو أبائهنّ أو آباء بعولتهنّ أو أبنائهنّ أو أبناء بعولتهنّ أو إخوانهنّ أوبني إخوانهنّ أوبني أخواتهنّ أو نسائهنّ أو ما ملكت أيمانهنّ أو التّابعين غير أولي الإربةِ من الرجال أو الطفل الّذين لم يظهروا على عورات النّساء، ولا يَضربنَ بأرجلهنّ ليُعلمَ ما يخفين من زينتهنّ، وتوبوا إلى الله جميعاً أيّها المؤمنون، لعلّكم تفلحون﴾ .

والملاحظ بالتدبّر أن هذه الآية الكريمة احتوت الأمور العشرة التالية :

أولاً ـ ختم الله تعالى هذه الآية، موضّحاً حكمة ما تضمنته من أمور، بقوله تعالى **﴿لعلكم تفلحون﴾** . والفلاح هو جني ثمارما سعى الإنسان إليه وعمل عليه. أي أن المقصود من هذا التّعليم مساعدة المؤمنين به على الفلاح في الدنيا والآخرة. وبألفاظ أخرى فربّنا ينبّه إلى أن "الحجاب" المطلوب في هذه الآية الكريمة، هو مجرّد وسيلة، وليس بغاية. فما المقصود به أسر الفتاة ضمن لباس معيّن أو أسر الشاب من النظر إلى الفتاة، وإنما المطلوب من هذا "الحجاب" أنَ يُمسي عاملاً أساسياً يساعد الفتى والفتاة على الفلاح في دُنياهما وآخرتهما. مع الملاحظة أن الآية الكريمة شملت في تعليم "الحجاب" الذكر والأنثى معاً.

ثانياً ـ أما حجاب الذكَر، فقد تضمنه قوله تعالى : **﴿قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم، ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم..﴾** . ويغضّوا لُغَةً، من غضّ. وغضّ طرفه إذا خفضه وكسره وكفّه، حتى لايكاد يُبصر شيئاً. فمعنى **﴿يَغُضّوا﴾** الاّ يُحدّقوا. أما المراد من **﴿فروجهم﴾** ففي اللغة، فرج بين الشّيئين : فتح. وقيل الفرج موضوع للفتح والتّفريق، وباقي المعاني متفرّعةٌ عنه. والفرج مصدر. وهو من الإنسان العورة. ويُطلق على الدُّبر والقُبُل، ويجمع على فروج. و **﴿أزكى﴾** من زكا الشيء: نما. وزكا الرجل: صلُح وتنعّم. وهذا الأمر لا يزكو بفلان: أي لا يليق به. زكّاه الله نمّاه وطهّره. وقوله **﴿تزكّيهم﴾** أي تنمي

حسناتهم وترفعهم إلى منازل المخلصين. وعليه فمعنى ﴿**قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم، ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم..**﴾ هو بلغ الذكور من المؤمنين إذا قابلوا الإناث المُحرمات، أو مروا بهنّ، ألا يُحملقوا أو يُحدّقوا اليهن بصرهم. ويعملوا على حفظ فروجهم. هذا وإنّ غض البصر هو في حقيقته وسيلة من وسائل حفظ الفروج وسُموّها. فإن لم يفعلوا، فقد تجاوزوا هذه الوصيّة واقترفوا ما لا يليق بهم ذلك أن في وصيتي هذه لهم، أساس تقدّمهم وطهارتهم، والترقّي إلى منازل المخلصين.

والملاحظ استعماله تعالى لكلمة ﴿**فروج**﴾ دون لفظ ﴿**سوءات**﴾ لأن المقصود التوصية باستعمال العينين والأذنين والأنف واللسان خاصة استعمالاً صحيحاً. وللعين شأن خاص، لأن حُسن استعمالها يضمن الحفظ والرعاية، قال أبو البقاء في كتابه «الكليات»: (وذكر العين يتضمّن معنى الرعاية، وقال تعالى ﴿**واصنع الفَلك بأعيننا..**﴾ هود ٣٧، أي برعاية منّا وحفظ).

ثالثاً ـ و «حجاب» الأنثى هو في حقيقة أمرة نفس "حجاب" الرجل. دليل هذا قوله تعالى: ﴿**وقل للمؤمنات يغضُضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهنّ..**﴾ فما طلب من الذكر، هو نفسه طُلب من الأنثى، وهو الوصيّة بعدم الحملقة والتحدّيق بالبصر إلى الرجال الذين تتعامل المرأة معهم، من غيرالمحارم، فتستعمل عينيها وأذنيها وأنفها ولسانها استعمالاً صحيحاً. فلا يليق بالأنثى تجاوز هذا الأسلوب في تعاملها مع الذكّور. على اعتبار أنه طريق تقدّم المرأة وطهارتها وسموّها إلى منازل المخلصات من المؤمنات.

رابعاً ـ وقد أضاف جلّ شأنه عنصراً جديداً إلى "حجاب" الأنثى الذي تساوت فيه مع الذّكر. وهو: ﴿**ولا يُبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها..**﴾. والزينة في اللغة كل ما يُتزيّن به فلا يشين. كالأصباغ والحليّ واللّباس. وقوله ﴿**إلا ما ظهر**

منها﴾ أي باستثناء ما ظهر منها بالضرورة. وهو ما اعتادت المرأة إظهاره حين تعاملها مع الرّجال. فقد اعتادت، مثلاً، كشف وجهها ويديها وجزءاً من أقدامها. فإن ظهرت بعض الزينة، من هذه الأجزاء من جسمها، فلا تكون قد خالفت وصيّة الله تعالى.

"الحجاب":

ثم إنّه يُستنبط من ألفاظ هذه الاية الكريمة أن الإسلام لم يُحرّم تعامل النساء والرجال اجتماعياً. وقد أثبتت صحّة هذا الرأي ماوردنا عن حياة المرأة في صدر الإسلام. فقد كانت تؤدي صلاة الجمعة في المساجد وتتعامل مع الرجال وسط الحياة الاجتماعية في حدود مرسومة. يؤكّد ما ذهبت إليه حديث الفُجاءة، واجماع المفسرين، كابن جرير وسواه في قولهم (فأُمروا بستر ما لا تؤدي الضرورة إلى كشفه. ورخّص لهم في كشف ما اعتيد كشفه، وأدت الضرورة إلى إظهاره. إذ كانت شرائع الإسلام حنيفيّةً، سهلةً، سمحة. ولمّا كان ظهور الوجه والكفين كالضّروريْ، لا جرم اتفقوا على أنّهما ليسا بعورة). هذا إضافة إلى حديث رواه قتادة: (إن المرأة إذابلغت المحيض، لم يصلح أن يُرى منها إلاّ وجهها ويداها).

خامساً ـ ولما كان من الضروري بيان كيفيّة حجب المرأة لزينتها عن غيرالمحارم فقد لاحظنا أنه تعالى قد أضاف قوله: **﴿وليضربن بخُمرهنّ على جيوبهنّ..﴾**. وقد انطلق جلّ شأنه في توضيح ذلك، من واقع لباس المرأة الجاهلية قبل الإسلام. فقد كانت المرأة الجاهلية تضع على رأسها خماراً تعقده خلف رأسها. وقد طالبها أن تستعمل خمارها لإخفاء حُلّي أذنيها وجيدها. ولم يتدخّل جل شأنه في نوعية اللّباس نفسه ولا في شكله، إشعاراً منه تعالى للمرأة أنّها حُرّة في ارتداء اللباس الذي تراه مناسباً لعصرها، شريطةأن يخفي زينتها عن أنظار غير محارمها.

سادساً ـ وقد عدّد الله تعالى للمرأة الذين يُستثنون في موضوع رؤية زينتها بقوله: **﴿ولا يبدين زينتهّن إلاّ لبعولتهنّ أو آبائهن أو آباء بعولتهنّ أو أبنائهن**

أو أبناء بعولتهنّ أو إخوانهنّ أو بني إخوانهنّ أو بني أخواتهن أو نسائهنّ أو ما ملكت أيمانهنّ أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أوالطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾.

سابعاً ـ ولمّا كانت المرأة في الجاهليّة تُزيّن أرجلها بالخلاخيل، فلم يعترض الإسلام على هذه الظاهرة، وترك للمرأة حُرّيتها في هذا الأمر. لكنّه علّمها كيف تخفي هذه الزينة أيضاً، بقوله تعالى: **﴿ولا يضربن بأرجلهنّ ليُعلم ما يُخفين من زينتهن﴾**.

ثامناً ـ ونبّه تعالى إلى أن "حجاب" الرّجل والمرأة، على الشاكلة التي وضّحناها، يُعدّ نمطاً إسلامياً، فمن أخذ بنمط الجاهلية، فإنّ عليه التّوبة. والتّوبة لغةً من تاب إلى الله: أناب ورجع عن المعصية، وندم على الذنب، مستقرآ بأن لا عُذر له في إتيانه. والله تعالى من أسمائه الحسنى التّواب، لكثرة قبوله التّوبة من عباده (محيط المحيط).

وهكذا فإن "حجاب" الرجل والمرأة، وعلى الصورة التي بيّناها إلى الآن، إنما هي عمليّة تبديلٍ في نمط حياة الرّجل والمرأة، اللذين آمنا بدعوة الإسلام، وصدّقا بوصاياه، جلّ شأنه، التي جاءت من أجل إصلاح دنياهما وآخرتهما. وإشارة إلى ضرورة إجراء هذا التبديل المطلوب قال: **﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيّها المؤمنون﴾**. أي دعوا نمط حياة الجاهلية، وابتدئوا نمط حياة جديدة وفقاً لهذه الوصايا والتعاليم، لأن الشريعة الإسلامية تقتضي ذلك منكم. وقد كان التبرّج وإبداء الزينة معروفاً في الجاهلية، ومنتشراً على نطاق واسع. وقد كان ذلك يدعو إلى تحرّش الرجال بالنساء، وإذكاء عواطف الجنس عند الرجل والمرأة على السّواء، فيحول ذلك دون بناء الصلاح بينهما على أساس روحيّ إنساني. وقد مهّد الإسلام بنهيه عن التبرّج وإبداء الزينة إلى تنظيم الجماعة على أساس الأسرة الطّاهرة.

تاسعاً ـ وتُشعرنا هذه الآية الكريمة بالسّماح بالاستعانة بالخدم في البيوت رجالاً كانوا أو نساءً. ويتأتى هذا من قوله تعالى: **﴿أو التّابعين غير أولي الإربة من الرّجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النّساء﴾**.

عاشراً ـ ثم إن تعبير **﴿لم يظهروا على عورات النّساء﴾** يؤكد من أن الفروج هي العورات، كما سبق أن ذكرت.

فهذه هي معالم الحجاب الإسلاميّ الذي جاء به القرآن المجيد. وهو حجابٌ لا يتّفق مع "الحجاب الموروث"، ذلك الحجاب الذي يتصوّره السيد فياض، والذي لم يتناوله فضيلة البوطي بالبحث والتعّليق.

وقد شدّد الله عز وجل على زوجات الرسول وبناته ونساء المسؤولين من المؤمنين، فأمر أن يكنّ أكثر حشمة وتحجّباً، بسبب وجود فئات المنافقين الذين كانوا لا يتوانون عن الكيد والافتراء عليهن أو التحرّش بهنّ. وذلك في سورة الأحزاب ٥٩، بقوله تعالى: **﴿إنّ الذين يؤذون الله ورسوله، لعنهم الله في الدنيا والآخرة، وأعد لهم عذاباً مُهيناً. والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا، فقد احتملوا بُهتاناً وإثماً مبيناً. يا أيها النّبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين، يُدنين عليهنّ من جلابيبهنّ. ذلك أدنى أن يُعرفن، فلا يؤذين، وكان الله غفوراً رحيماً. لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرضٌ والمُرجفون في المدينة، لنُغرينّك بهم، ثم لا يجاورونك فيها إلاّ قليلاً﴾**.

ويدلّ على تخصيص هذا النوع من الحجاب سياق الآية وسياقها. حيث يدور حول المنافقين وإيذاءاتهم وافتراءاتهم وتحرّشاتهم، الأمر الذي اقتضى منه تعالى أن خصّ زوجات الرسول وبناته ونساء المسؤولين من المؤمنين بهذا النّوع من الحجاب أن يُدنين من جلابيبهنّ على وجوههنّ كي لا يُعرفن فلا يؤذين.

وقلت نساء المسؤولين من المؤمنين لتخصيصهم بأل التعريف دون ذكر

بناتهنّ. فهذان نوعان من الحجاب، قد اختصّا بفئتين من المؤمنات، لايجوز الخلط بينهما، فالأصل في "الحجاب الإسلامي" أن تتحشّم المرأة المسلمة في لباسها وتخفي زينتها، وتغضّ من بصرها، ولا تكشف من أعضائها، إلاّ ما هي بحاجة إليه، لمزاولة حياتها الاجتماعية وضرورات عملها. ولم يمنع الإسلام المرأة من العمل خارج بيتها، ويعطّل بذلك المنع نصف المجتمع الإسلامي. ولم يأمر الإسلام بضرورة لزوم المرأة بيتها، فلا تغادره لتحصيل العلم مع الرجال على قدمٍ وساق. وليس "الحجاب" الموروث من زمن التسلّط العثماني، بالحجاب الإسلامي.

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا أوصى الله تعالى بغضّ البصر، وحجب الزينة؟ وباختصار شديد أقول إنّ ثمّة من أعضاء المرأة ما هو مثير للشهوات، فإذا وقع بصر المرء عليها، استفزّته مواقع الإغراء. ومعلوم أن شهوات الإنسان لا تثور إلاّ عند تعرّضها لبواعثها. لذلك أوصانا ربّنا أن ننفر خارج دورنا من المغريات، كما ننفر من الميتة، فلا نسرّح نظرنا الحاد الثاقب إلى الحُرُمات، لئلاّ يوقعنا، نظرنا المتبصّر في الحُطَمَة، وبقصد أن تظلّ أبصارنا وأفئدتنا وخواطرنا جميعها مصونة. وهل نضع الجُبن أمام القطّ الجائع، وننتظر منه أن يمرّ به مرّ الكرام؟ ونطلب منه المُحال؟ فالله ربّنا بهذه الأوامر يسعى لمعالجة قوانا النفسيّة الخفيّة كيلا تهيج فيها خواطر السّوء، ولو لدقائق من الزمان. فوصايا الحجاب جاءت لمصارعة النفس ومجاهدتها، كأسلوب لتطويرها وتطهيرها وتقديسها. هذه هي الحكمة السامية لغضّ البصر وحجب الزينة. وإلاّ فلم تكن مقاصد الشريعة تبغي اعتقال النساء وحجزهن كالأسرى في بيوتهنّ. ففي هذا الحجاب مصلحة الجنسين على السّواء. فمن اعتاد في حياته اليوميّة "غضّ بصره" فلا يُحملق ببصره إلى حيث يهوى من دون قيد ولا ضابط، تنقلب عادة "غضّ بصره" هذه، غريزة وخُلقاً عظيماً ويصون نفسه من المزالق ولا يخسر من حياته الاجتماعية شيئاً. فيكون خلُقه هو التعفّف والتصوّن والتكرّم بل الشرف والتقوى. على هذه الصورة يرتبط "حجاب" الرّجل

والمرأة الذي تبينّاه، بإيمانهما ارتباطاً وثيقاً. فمن أدركن من المؤمنات هذه الحقيقة الإيمانية، أخذن يشكّلن تيّار عودة إلى الحجاب الإسلامي المذكور. فالمسألة هي مسألة إدراك لجوهر تعاليم الإسلام، والتمسّك بجوهر الدّين خشية العاقبة ويوم الحساب. فمن هان عليه دينه وتركَ التفكير في آخرته، ذكراً كان أو أنثى، فله أن يفعل ما يشاء. فلا إكراه في الدين.

وأقل ما نستطيع قوله في هذا المقام هو أن **أصل شرور ومفاسد** مجتمعنا، **كامنة في الابتعاد عن هذا الحجاب الإسلامي**. فكم من المتحجّبات بهذا الحجاب، تلقّين أعلى التحصيل العلمي، واحتللن من المناصب ما لا يقلّ شأناً عن مناصب الرجال. وإن الإسلام لم يقصر عملية تحصيل مختلف العلوم على الذكور دون الإناث، بل سوّى في ذلك بينهم جميعاً.

والحجاب الإسلامي على ما بيّناه لا يقف حجر عثرة دون تقدّمنا في مدارج الحضارة. فالمرأة الهندية تخرج متزيّنة، ولا تتقيّد بغض بصرها، فهل أفادها ذلك قليلاً أو كثيراً في مضمار رقي الهند وتقدّمها؟

والمرأة الأفريقية، على شاكلة المرأة الهندية أيضاً، فهل دفع هذا السلوك شيئاً في مضمار رقيّ المجتمعات الأفريقية وتقدّمها؟ **فلا دخل للحجاب إذاً في** موضوع **الرّقي والتقدّم المطلوب. بل إن الحجاب أداة تهذيب وضبط للنّفس وهيمنة** عليها، **كوسيلة تقدّم روحيٍّ وفلاح**، وإلى هذه الحقيقة أهابت صيحةُ ربّنا بنا في آية الحجاب قوله:

﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيّها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾. صدق الله العظيم.

وعليه فإن الحجاب الإسلامي القرآني مَعْلَمٌ من المعالم المبينة، على طريق تقوى المؤمن والمؤمنة، وعروجهما الرّوحاني. ولا إكراه في الدين.

ثالثاً ــ مسألة زواج المُتعة

لقد أجاب فضيلة البوطي بخصوص زواج المُتعة قوله : (بقي أن أوضّح لك أنّ زواج المتعه لم يكن مشروعاً إلى نهاية خلافة أبي بكر. ولم يثبت ذلك في أي مرجع تاريخي أو تشريعيّ قطّ. بل رخّص فيه رسول الله ﷺ لفترة معروفة محدّدة، ولأسباب معروفة، ثم إنه أعلن عن طيّ هذه الرخصة، والرجوع إلى الأصل وهو الزّواج الشّرعي وقد كان هذا هو المعمول به في خلافة أبي بكر. أمّا موقف عمر فلم يكن أكثر من تأكيد لذلك، اقتضاه جدلٌ قام بين قلّة من الناس في هذا الأمر). ولم يزد على جوابه المذكور شيئاً في كتابه (هذه مشكلاتهم) وكأنه جاء في قوله بفصل الختام.

ماذا اورد السيد فياض في "حوارات"؟

والسيد فياض تناول زواج المتعة في كتابه "حوارات" فأسهب في بحث شروطه. وعرّف المُتعة أنّها (عقدٌ لرجل على امرأة مدةً معلومةً بمهر معلوم، والواجب استيفاء العقد لهذين الشرطين). وأضاف أن الإشهاد والإعلان ليسا من شرائط المُتعة، وأنّها لا تجوز من فتاة غير بالغ، إلاّ بإذن أبيها. وأن لا توارث في المُتعة. وللرّجل أن يتمتّع بماشاء من النساء، على اعتبار المتمتّع بهنّ بمنزلة الإماء. وعدّة المتمتّعة حيضتان أو خمسة و أربعون يوماً. فإذا مات عنها زوجها قبل انقضاء أجلها، كانت عدّتها مثل عدّة المعقود عليها عقد الدّوام أربعة أشهر وعشراً. وإنّ مفارقة الرّجل للمرأة المتمتّع بها، يقع عند انقضاء الأجل من غير طلاق. وبإمكانهما أن يتعاودا فيمهرها مهراً جديداً. وذهب إلى أن القرآن الكريم نصّ على

جواز المتعة في الآية / ٢٤/ من سورة النّساء قوله تعالى **﴿فما استمتعتم به منهنّ..﴾** دون أن يورد نصّ الاية الكريمة بكامله ودون أن يربطه بسياقه وسباقه وتسلسله الموضوعي، ودون أن يستدلّ بأيّة آية كريمة تسند شرائط المتعة على حسب ما ذكرها وأوردها. كما زعم أنّ نظام المُتعة هو أرقى من نظام التسرّي.

وذهب السيد فياض، وتحت شعار (الرفض القاطع) إلى رفض كلّ ما أتى به فضيلة البوطي في (هذه مشكلاتهم) بحسم وحزم مشيراً **إلى أن الذين يقولون بنظام التسرّي ولا يقولون بالمتعة، يخدعون أنفسهم**. واستدلّ هنا ببعض أقوال الفقهاء، زاعماً أنّها تشير بوضوح إلى صحّة زواج المتعة وأن لا آية قرآنية أُخرى، يصحّ أن تنسخها. كما أورد روايات تفيد أنّ المُتعة سُنّةٌ نبوية. وهنا حاول تبرير منع عمر بن الخطاب (رضي) لنظام المتعة وعزاه إلى ظروف خاصة. ثم رتّب جميع ما أورده في بنود، لينتهي منها إلى قوله: (يبقى السؤال: **إذا كان عمر قد اجتهد، وهو الصّحابي الكبير والخليفة العظيم، بمالا يوافق النّص في أمور اجتماعية وغير اجتماعية، بحيث يمكننا القول إنه لو وجد عمر آخر، في زمننا هذا، لأحدث من التغيّرات** الكثير: **فلماذا يقف كثيرون ضدّ الاجتهاد وفهم روح الزمن، حتّى بما لايخالف روح النّص)**. هذه خلاصة آراء السيد فياض فيما يتعلّق بزواج المتعة.

لا اساس "لزواج المتعة" في القرآن

تدبّرت القرآن المجيد، فلم أعثر على أساس لنظام زواج المُتعة. هذا ما سأُثبته فيما بعد. هذا وإنّي أرى أن أنقل آراء مشاهير علماء المسلمين وما نصت عليه كتبهم في موضوع زواج المتعة، بادئ ذي بدء. فأتناول ما أورده الإمام الشيعيّ الشّهير العلاّمة محمد الحسين آل كاشف الغطاء، في كتابه الذي عنوانه (أصل الشّيعة وأصولها). فقد بحث العالم المذكور (الزّواج الموقت) أو (زواج المتعة) من

الوجهتين الدينية والتاريخية من حيث الدليل، وحسب القواعد الأصلية والطرق الشرعية عند الشيعة ـ وانتهى من بحثه إلى أن زواج المُتعة يتلخّص في الأمور التّالية:

١ ـ الأرث لايلازم الزوجيّة طرداً ولا عكساً، في حالتي الزواج الدّائم والموقّت المتعة.

٢ ـ وإذا سلّمنا بالملازمة، فإن المتمتّع بها، زوجة يترتّب عليها آثار الزوجة، إلا ما خرج بالدليل القاطع.

٣ ـ وإن العُدّة ثابتة لها بإجماع الإمامية.

٤ ـ أما النّفقة، فليست من لوازم الزوجية.

٥ ـ أمّا الطّلاق، فهبة المدّة تغني عنه، ولا حاجة إليه.

هذا ما لخّصه هذا العالم الشيعي الشهير في موضوع زواج المُتعة. **مع الملاحظة أنه لم يدعم ما ذهب إليه بآيات من كتاب الله القرآن، وهو دستور المسلمين.**

وهناك عالم شيعي شهير أيضاً، وهو العالم (محمد بن أدريس الحلّي) ذهب إلى أن "المتعة" مباحة بضرورة العقل. فزعم (أنّ كل منفعة، لا ضرر فيها، في عاجل ولا في آجل، مُباحةٌ بضرورة العقل. وأضاف: فإن قيل: من أين لكم نفي المضرّة عن هذا النكاح في الآجل، والخلاف في ذلك ـ قلنا: من ادّعى ضرراً في الآجل فعليه الدليل.). أما الإمام العلاّمة محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والذي بحث زواج المتعة في كتابه الشهير (أصل الشيعة وأصولها) من الوجهتين الأخلاقية والاجتماعية أيضاً. فقد ركّز في كتابه المذكور على أنّ "الزواج الدائم" المُتفق عليه بين السُنّة والشيعة، لا يتلائم مع حالة المسافر، من حيث التّبعات واللوازم التي لا تتّفق مع حالة المسافر. هذه الحالة التي تقتضي منه إمّا الصّبر ومجاهدة النّفس ـ

وهذه توجب مشقّته، وتجرُّه إلى أمراضٍ مزمنة، وعلل مُهلكة، أو أن يعمد إلى الزواج الموقّت (زواج المتعة)، فيتدارك هذه المشقّة وتلك الأمراض. والإسلام يقول: ﴿يريد بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر﴾. ويقول: ﴿ماجعل عليكم في الدّين من حرج﴾.

ولم يدُر في خلَد هذا العالم الفاضل، أنّه قد لا يجد المسافر، في أمكنة سفره، من يقرّ له بزواج المتعة، فماذا يفعل حينئذ؟؟

كما أنه لم يتعرّض لحال الزوجة، المسافر زوجها، هل يُجيز لهاالتّمتع بسواه، في حال غياب زوجها وسفره، أم تعمد إلى مجاهدة النفس والمشقة فيؤول بها الحال إلى الأمراض المزمنة ـ على حدّ زعمه وتصوّره ـ أو أنّه يرى أنّ المرأة قد خُلقت بلا شهوة؟

هذا ما ورد في أقوال هذين العاليمن الشيعييّن الشهيرين.

وأرى من المناسب أيضاً، إطلاع قارئي العزيز على ما استجدّ في صفوف مسلمي الشيعة الإمامية أيضاً. فقد ارتفعت من بينهم أصواتٌ ذات منزلة رفيعة بينهم، تدعو للإعراض عن زواج المُتعة، بحكم أنّه عقدٌ ينافي روح الإسلام، وأنه قائم على روايات غير ثابتة.

هذا الصوت، رفعه الإمام الشيعي الأكبر العلاّمة أبو الحسن الموسوي الأصبهاني. وأعقبه حفيده العلامة الدكتور موسى الموسوي، المولود في النجف الأشرف عام ١٩٣٠، والذي أكمل دراساته التقليدية في جامعات النجف أيضاً، وحصل منها على الشهادة العليا في الفقه الإسلامي، هي شهادة "الاجتهاد" الهامة. والذي تابع دراسته فنال الدكتوراه في التشريع الإسلامي من جامعة طهران عام ١٩٥٥، وأيضاً الدكتوراه في الفلسفة من جامعة الصوربون بباريس عام ١٩٥٩، والذي عمل بعدها استاذاً للاقتصاد الإسلامي في جامعة طهران ما بين

عامي (٦٠ ـ ٦٢) واستاذاً للفلسفة الإسلامية في جامعة بغداد ما بين عامي (٦٨ ـ ٨٧). وهو الآن استاذٌ موفد إلى جامعة لوس أنجلوس في أمريكة منذ عام (١٩٧٨).

فهذا العلاّمة الدكتور موسى الموسوي قد رفع شعار التّصحيح، داعياً الشّيعة من أبناء طائفته العقلاء إلى نبذ "زواج المتعة". مستهلاً كتابه "التصحيح" بقوله: (كيف تستطيع أمة تحترم شرف الأمهات اللّواتي جعل الله الجنّة تحت أقدامهن، وهي تبيح المُتعة أو أن يُعمل بها؟).

وإني أقتطف للقارئ العزيز ما جاء من المقارنة، التي قام بها هذا الفاضل العلاّمة، ما بين الزواج الدائم وزواج المتعة، تبياناً لما بينهما من فروق. فهي خلاصة ما تضمّنته كتب المسلمين الشيعة بهذا الخصوص. وإليك بيان هذه المقارنة:

شروط الزّواج الدّائم	شروط الزواج الموقت (المُتعة)
١ ـ يتم الزواج بين الزوجين بتلفّظ صيغ العقد أمام شاهدين	١ ـ يتم الزواج بتلفّظ صيغة العقد بدون شاهد
٢ ـ يجب على الزوج نفقة الزوجة بما فيها المسكن والملبس	٢ ـ الرّجل في حلٍّ من نفقة الزوجة
٣ ـ لا يجوز للرجل أن يجمع أكثر من أربعة أزواج وبشروط صعبة	٣ ـ يجوز للرجل الجمع بين أعداد لاتحصى وبلا شرط
٤ ـ الزوجة ترث الزوج في حال الوفاة	٤ ـ الزوجة لاترث الزوج.
٥ ـ موافقة الأب شرط في صحّة زواج البكر	٥ ـ موافقة الأب ليس شرطاً في كل الأحوال
٦ ـ مدة الزواج الدائم ديمومة الزوجين على قيد الحياة	٦ ـ مدة الزواج الموقت قد تكون لربع ساعة وقد تكون يوماً، وقد تكون تسعين عاماً، حسبما يقترحه الرّجل وتقبله المرأة.

شروط فسخ الزواج الدائم	شروط فسخ الزواج الموقت (المتعة)
١ ـ يقع الطلاق بحضور شاهدين عدلين ويتلفّظ صيغة الطلاق	١ ـ يقع الطلاق واسمه فسخ العقد بدون حضور شاهدين وبكلمة فسخت أو وهبت المدة
٢ ـ عدّة الطلاق بالنسبة للمرأة ثلاثة شهور وعشرة أيام	٢ ـ عدة فسخ المدة بالنسبة للمرأة هو عدّة الجارية بعد عتقها، أي نصف عدّة الحرّة
٣ ـ الطلاق لا يقع إذا كانت المرأة في حالة قرء (حيض)	٣ ـ الفسخ يقع في كل الأحوال
٤ ـ يجب على الزوج نفقة الزوجة المطلّقة في مُدّة عدتها.	٤ ـ الرجل في حلٍّ من نفقة الزوجة في عدّة الفسخ

وقد انتهى هذا العلاّمة الشّجاع إلى القول: (إن نظرة فاحصة على هذا الجدول الذي رسمناه، **تغنينا عن الإسهاب عمّا في "المتعة" من المفاسد والمخاطر الاجتماعية**. وأعتقد جازماً أنّ نداء التصّحيح، سيجمع حوله من أبناء الشّيعة كلّ من كان له قلب أوعقل يستطيع أن يدرك بهما فداحة الخطب والهوان والسخرية، في أمر هو أظهر من ظهور الشمس في منتصف النهار).

وإلى هنا أكون قد نورّت القارئ العزيز برؤية واضحة حول مفهوم الزواج الموقت أو ما يسمّونه "زواج المتعة"، وبأقلام أعلام المسلمين الشيعة أنفسهم.

مع الملاحظة أن هؤلاء العلماء الأفاضل، لا يعودون في جميع ما يقولونه إلى كتاب الله القرآن، ليؤيّدوا أقوالهم بأدلّة من آياته الكريمة، سوى اقتطاف عدة ألفاظ فقط وهي ﴿**فما استمتعتم به منهنّ فآتوهن أجورهنّ فريضة**..﴾ من آي كريمة يبلغ عدد ألفاظها خمسٌ وثلاثون كلمة. أي يقتطفون سُدس ألفاظ الآية الكريمة فقط، ويقدمونه للقارئ موهمين إيّاه بالمعنى الذي يريدونه. فلا يفطن هذا القارئ للحقيقة ما لم يرجع إلى نصّ الآية بكامل ألفاظها ويتدبرها بسباقها وبسياقها وتسلسلها الموضوعي بنفسه، ويجد أنّ الأمر على خلاف ما أوهموه به إيّاه.

ولينتبه القارئ الكريم، بهذه المناسبة، إلى أنّي لن أنحيّز فيما أكتبه الآن من تعقيب في مسألة "زواج المتعة"، لاإلى فريق أهل السُّنة، ولا إلى فريق أهل التشيّع من المسلمين. فما أبشع الانحياز إلى هذا وذاك في أمر تشريعيّ. فسيكون حكمي واجتهادي مبنياً على ما أنزله ربّنا في كتابه العزيز فقط دون الرجوع إلى ما سواه من أقوال عباده المسلمين.

ولا يغربن عن البال أيضاً أن أساس تشريع كل أمر من الأمور، وكل مسألة من المسائل، ففي آيات كتاب الله تعالى الذي أنزله أصلاً كدستور للمسلمين جميعهم، وهو الذي قال في هذا الكتاب ﴿.. ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يُحشرون﴾ الأنعام ٣٩.

ومع الملاحظة أيضاً أن الله تعالى درج على توزيع عناصر كل موضوع من مواضيع الدين، على أكثر من سورة من سُوَر كتابه العزيز. وهذه ظاهرة قرآنية، لا بدّ من ملاحظتها، عند تقصّي الباحث لأي موضوع من المواضيع الدينيّة، وقبل العمل والأخذ بهذا الموضوع. خشية مزلّة الأقدام.

على هذا الأساس الذي ذكرته، ومن مُنطلقه، **كان لا بدّ لنا أن نعثر على أكثر من آية قرآنية واحدة بحثت موضوع "زواج المتعة"، إذا كان "زواج المُتعة" إسلامياً ومشروعاً في كتاب الله القرآن الكريم. ذلك لتعدّد عناصر هذا "الزواج" المزعوم، على حسب ما بيّنه وعرضه أكابر علماء إخواننا** المسلمين **الشّيعة في كُتُبهم ومخطوطاتهم**، كما لاحظناه ممّا نقلناه عنهم فيها. فعناصر "زواج المتعة" لا تقلّ عن خمسة عناصر هي: العقد، والنفقة، والتعدّد، والإرث، وموافقة الأب، والطلاق: **فما هي الآيات الكريمة التي اعتمدوا مرجعاً في هذه العناصر والبنود؟**

وهذه المطالبةُ، نأتي بها قياساً على موضوع "الزّواج الدّائم" المُتفق عليه بين جميع فرق المُسلمين. والذي تعدّدت عناصره وشرائطه، والذي بحثت كل عنصر

من عناصره آية كريمة من آيات القرآن الحكيم. فهل اعتمد أي مسلم كان، في مسألة "الزواج الدائم"، أيّة رواية أو اجتهاد من خارج هذا الدستور الإسلامي. فلو اعتمد ذلك، لما صحّ قول ربّنا في كتابه المقدس: ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾.

أقول، لم يستدل أيّ عالم بحث "زواج المتعة" على صحته، إلاّ بآية أو قل بألفاظ معدودات من الآية /٢٤/ من سورة النّساء، وهي قوله تعالى: ﴿**والمُحصنات من النّساء إلاّ ماملكت أيمانكم، كتاب الله عليكم، وأحلّ لكم ما وراء ذلكم، أن تبتغوا بأموالكم مُحصنين غيرَ مسافحين، فما استمتعتم به مَنهُنّ، فآتوهُن أُجورهن فريضة، ولا جُناح عليكم فيما تراضيتم به، من بعد الفريضة، إنّ اللّه كان عليماً حكيماً**﴾.

أم كانوا يقتطعون من هذه الآية الطويلة، بعضاً من ألفاظها، وهي: ﴿**فما استمتعتم به منهنّ فآتوهن أُجورهن فريضة..**﴾ بل زاد بعضهم واستناداً إلى روايات مزعومة، ألفاظاً أخرى، وهي تقوّلهم (إلى أجل مُسمّى)، فراحوا يزعمون أنّ بعضَ الصحابة قرؤوا ﴿**فما** (**استمتعتم به منهُنّ — إلى أجلٍ مُسمّى — فآتوهنّ أُجورهن فريضة..**﴾ فأضافوا هكذا (الأجل المُسمّى)، دعماً لشرط "المُتعة".

فالسؤال الذي يُلحّ عليه الباحث، هو: لماذا راح هؤلاء جميعاً، يقتطعون هذه الألفاظ القليلة من آية طويلة، واحدة، وعلى شاكلة من يقتطع قوله تعالى ﴿**فويلٌ للمُصلّين**﴾ ويقف، ويرغب عن قوله تعالى: ﴿**الذي هم عن صلاتهم ساهون**﴾؟ ولا نجد هؤلاء يستدلّون، ولو بأربع آيات سوى هذه الآية، تدعيماً للعناصر الخمسة أو السّتة التي تؤلّف في نظرهم وزعمهم موضوع "زواج المُتعة"؟

نسأل: لم قطع هؤلاء العلماء الأفاضل هذه الألفاظ القليلة، عن سباقها

وسياقها وتسلسلها الموضوعيّ، ضربوا "عُرْضَ الحائط" بأصول تفسير القرآن الكريم؟ ومُتناسين ما ذيل به ربّنا آيته هذه بقوله في آخرها: **﴿إنّ الله كان عليماً حكيماً﴾**؟ **وهل يصحّ أن يتّصف بالعلم والحكمة من يمزج بين موضوعين، في آية واحدة، دون قرينة بيّنة تشير إلى كل موضوع من هذين الموضوعين؟**

هذه أسئلة عديدة، لا نعثر على إجابات مُقنعة عنها لدى هؤلاء الفُرقاء. وهذا الأمر نفسه قد دعانا إلى الجزم بأنّ **استدلالهم بجزء من هذه الآية الكريمة من سورة النساء، جاء من طرف القائلين بنظام "المُتعة"، ظُلماً وعدواناً، على كتاب الله المجيد.**

فلنُناقش هذه الألفاظ المجتزأة من الآية المشار إليها، بادئ ذي بدء، وهي: **﴿.. فما استمتعتم به منهنّ فآتوهن أُجورهن فريضة...﴾**.

وأول ما نتساءله، ما دلالة صيغة **﴿فما استمتعتم به﴾** في هذه الآية من هذا المقام؟ فلمَ لم يَقُل جل شأنه بدلاً عنها «**فما تمتّعتم به**»؟ فهل انتخب ربّنا صيغة **﴿استمتعتم﴾** دون حكمة أو أصلٍ لغوي؟ وهوالذي وصف نفسه في آخرهذه الآية أنّه **﴿العليم الحكيم﴾**؟

والحقّ أني استعرضت الآيات القرآنية الوارد فيها صيغة «**استمتع**»، والآيات الوارد فيها صيغة «**تمتّع**» وتدبّرتها قدر المُستطاع، فلاحظت فرقاً بين دلالتي الصيغتين. لاحظت دلالة «**استمتع**» أنهاتشير إلى دوام الفعل واستمراره. كما لاحظت دلالة «**تمتّع**» أنها تشير إلى تقييد الفعل بأجلٍ محدود. فلمّا راجعت معاجم اللغة العربية، اتّضح لي صدق فراستي وإدراكي، فتعرّفت إلى الفرق الكائن مابين الصيغتين.

فالمُتعة تعني في اللغة: ما يُنتفع به انتفاعاً مُطلقاً قليلاً كان أو كثيراً. أما فعل

« **تمتّع** » فدلالته على الزمن القليل الذي ينقضي من قريب. بينمايدلّ فعل (استمتع) على الانتفاع الدائم والطويل الأجل. هذا ما أفادنا به صاحبا لسان العرب، ومحيط المحيط. وليس السّبب في دلالة الاستمتاع على طول المدّة، أن صيغته (استفعل) تدل على ذلك. بل لأنّ هذه الصيغة تدلّ في المشهور على الطلب، كان أطول أمداً وأكثر عُمقاً.

دونكم مثالاً من كتاب الله تعالى، يلقي لأعيننا ضوءًا على استعمال صيغة «استمتع». فقد قال تعالى في الآية ١٢٨ من سورة الأنعام: ﴿**ويوم يحشرهم جميعاً، يا معشر الجنّ قد استكثرتم من الإنس، وقال أولياؤهم من الإنس ربّنا استمتع بعضنا ببعض، وبلغنا أجلنا الذي أجّلت لنا، قال النار مثواكم خالدين فيها، إلا ما شاء الله، إن ربّك حكيم عليم**﴾.

وأنتم تلاحظون أنّ الحديث في هذه الآية الكريمة يتناول أكابر وزعماء المجرمين من مكذّبي رسل الله الكرام. بدليل سياقها، وهو قوله تعالى ﴿**وكذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مُجرميها، ليمكروا فيها، وما يمكرون إلاّ بأنفسهم وما يشعرون**﴾. فقد كنّى تعالى بلفظ الجنّ في الآية عن هؤلاء الزّعماء، لاشتقاق هذا اللفظ من جنّ بمعنى هيمن وسيطر. فهؤلاء الزعماء، محلّ الكلام، يهيمنون ويسيطرون في الأصل على عقول الجماهير من عامة النّاس. فالآية تعني أن يا زعماء المكذّبين، لقد أجرمتم في تكذيبكم لرسلي. وإنكم لم تقفوا عند هذا الحدّ من التكذيب، بل وجمعتم الجماهير من حولكم وأشركتموهم في إجرامكم هذا، فأضللتموهم معكم. ﴿**وقال أولياؤهم من الإنس، ربّنا استمتع بعضنا ببعض، وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا...**﴾ بمعنى أنّ صلاتنا بهؤلاء الزعماء المكذّبين لرسلك الكرام قامت على المصلحة والمنفعة المُتبادلة بيننا وبينهم. وقد طلب كلٌ منّا الانتفاع بالآخر. وقد أمهلتنا ﴿**فبلغنا أجلنا الذي أجّلت لنا..**﴾.

أفلاحظ قارئي الكريم كيف أنه تعالى لم يقل هنا « **ربّنا تمتع بعضنا ببعض** »، بل قال ﴿**استمتع بعضنا ببعض..**﴾، فلدلالة (استمتع) على طلب التمتّع من الجانبين وطول أمده، قبل أن ينتصر الله تعالى منهم لرسله الكرام.

ودونكم مثالاً لصيغة (تمتع) من كتاب الله تعالى أيضاً. فقد قال جل شأنه في الآية ٦٥ من سورة هود: ﴿**ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية، فذروها تأكلْ في أرض الله، ولا تمسّوها بسوء يأخُذَكم عذاب قريب. فعقروها، فقال تمتّعوا في داركم ثلاثة أيّام، ذلك وعدٌ غيرُ مكذوب**﴾. فاستعمل فعل «**تمتّعوا**» ولم يستعمل فعل (استمتعوا)، لمناسبة فعل (تمتّعوا) للمدة القليلة (ثلاثة أيام) فقط.

من هنا كلّه تتجلّى لأعيننا الدّقة المتناهية في تعابير القرآن المجيد، وذلك من خلال تفريقه عند استعمال صيغتي (استمتع) و (تمتّع). فدلالة (استمتع) على طلب التمتّع مدة طويلة الأجل، لذلك تطلّبت طول الأجل. أمّا (تمتّع) فدلالتها على مجرّد التمتّع مُدة محدودة، لذلك تطلّبتْ مُدّة قليلة (ثلاثة أيام).

ونتناول الآية الثامنة من سورة الزّمر، فهي تؤيّد هذا الاتجاه في الفهم. فقد قال تعالى فيها: ﴿**وإذا مسّ الإنسان ضرّ دعا ربّه مُنيباً إليه، ثم إذا خوّله نعمةً منه، نسي ما كان يدعو إليه من قبلُ، وجعل لله أنداداً ليُضلّ عن سبيله، قل تمتّع بكفرك قليلاً، إنّك من أصحاب النّار**﴾. ولم يجئ « **استمتع بكفرك قليلاً..** » لأن الاستمتاع يتطلّب طول مدة الانتفاع.

وهكذا نكون قد استخلصنا حقيقة لغويّة من المعاجم ومن كتاب الله تعالى، وهي أن فعل (استمتع) فدلالته على التمتّع مدّة طويلة. وأن فعل (تمتّع) فدلالته على التمتّع مدة قصيرة الأمد. أي دلالته على "الأجل المُسمّى" وليس على الأجل الدّائم.

وتُمكّننا هذه النتيجة من الجزم في أمر الرّواية التي تناقلوها عن ابن عباس أنه كان يقرأ «**فما استمتعتم به - إلى أجلٍ مُسمّى - فآتوهن أجورهن**» . أن نجزم أنّها رواية غير صحيحة. فلا يصحّ من حيث اللّغة، الجمع ما بين قوله ﴿**ما استمتعتم به**﴾ الدّال على الأجل الطويل، ومابين ألفاظ "إلى أجل مسمّى" المنفي لذلك. فلو صحّت الرواية المنسوبة إلى ابن عبّاس رضي الله عنه، لكان ينبغي أن تجيء ألفاظ الآية: «**فما تمتّعتم به منهنّ إلى أجلٍ مُسمّى..**» لتدلّ على زواج "المُتعة" المزعوم.

هذا ما يتعلّق بقوله تعالى ﴿**فما استمتعتم به...**﴾.

فلنأت الآن إلى كلمة (أجورهن)، هذه الكلمة التي استشمّوا منها شرطاً من شروط الزواج المؤقّت. فالأجر في اللّغة العربية معناه الجزاء على العمل والكراء والذكر الحسن. فلا يُقال الأجر إلاّ في النفع والعقد. أمّا كلمة (الجزاء) فيقال في النّفع عن عقد وعن غير عقد، كما تُقال في النّافع والضّار. والأجرة هي مجرّد الجزاء على العمل. فهي كلمة عامة الدلالة إلاّ إذا خُصّصت، كأن تقول أجرُ العامل. من هذا المُنطلق، لاحظنا أنّها وردت عشرات الآيات القرآنية التي تضمّنت كلمة (الأجر) في جميع المواضيع.

فعلى صعيد الجهاد مثلاً ورد قوله تعالى: ﴿**وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً..**﴾ النساء ٩٥ -. وعلى صعيد نتائج الأعمال ورد قوله تعالى: ﴿**.. نتبوّأ من الجنّة حيث نشاء، فنعم أجر العاملين**﴾ - الزمر ٧٤ -. وعلى صعيد الأعمال ورد قوله تعالى: ﴿**وإن تؤمنوا وتتّقوا يؤتكم أجوركم، ولايسألكم أموالكم**﴾. محمد ٣٦ -. وعلى صعيد الثّواب ورد قوله تعالى: ﴿**إن أجريَ إلاّ على الله**﴾ سبأ ٤٧ -. وعلى صعيد الزّواج الدّائم ورد قوله تعالى: ﴿**يا أيها النبيّ إنّا أحللنا لك أزواجك اللاّتي أتيت أُجورهن**﴾. أحزاب

٥٠ ـ. وقوله تعالى: ﴿فأنكحوهن بإذن أهلهنّ وآتوهنّ أجورهن﴾ أي مهورهن.

فكلمة (أجورهن) إذن عامة الدّلاة ومشتركة ـ كما رأينا ـ في جميع المواضيع والصعد. لذلك فلا يجوز تخصيص كلمة (أجورهن) بالزواج الموقّت "المتعة" المزعوم، خلافاً لجميع ما أوردناه من أمثلة قرآنية.

وعلى هذه الصورة نكون قد أحطنا علماً بعدم دلالة الألفاظ: ﴿فما استمتعتم به منهنّ فآتوهنّ أجورهنّ..﴾ عدم دلالتها على الزواج الموقّت المسمّى "زواج المتعة". بل ونكون قد أثبتنا أيضاً دلالة هذا النّص القرآني على الزّواج الدّئم الشرعي المتفق عليه بين جميع فرق المسلمين. كما أثبتنا بُطلان، وعدم ثبوت قراءة ابن عباس (إلى أجلٍ مُسمّى).

هذا ما يتعلّق بألفاظ الآية القرآنية التي يستدلون بها على "زواج المتعة" المشؤوم.

وننتقل الآن إلى الآية بكامل ألفاظها، وإلى سياقها وسباقها وتسلسلها والموضوعي. علماً بأنّ جميع الذين استدلّوا بهذا النّص القرآني، أهملوا علاقته بكامل آيته الذي أجتُزئ منها، وبسياقه وسباقه وتسلسله الموضوعي، ربّما عن قصد، أو عن غير قصد.

فالله تعالى قال أوّلاً: ﴿حُرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبناتُ الأخ وبنات الأخت وأمّهاتكم اللاّتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمّهات نسائكم وربائبكم اللاّتي في حجوركم من نسائكم اللاّتي دخلتُم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جُناح عليكم، وحلائلُ أبنائكمُ الذين من أصلابكم، وأن تجمعوا بين الأختين، إلاّ

ماقد سلَفَ، إنّ الله كان غفوراً رحيماً﴾ . ويلاحظ القارئ الكريم أن الله جل شأنه عدّد في هذا السّياق ما حرّمه على المسلم من نساء ذكرهنّ في هذه الآية الكريمة. هذه المحرّمات المتعلّقة بالزواج الشرعي الدائم المعروف والمتّفق عليه.

ومن ثم انتقل فأكمل تعداد هذه المُحرّمات من النّساء بقوله تعالى، وهو الآية التي نحن بصددها: **﴿والمُحصناتُ من النّساء، إلاّ ماملكت أيمانكُم، كتاب الله عليكم، وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مُسافحين، فما استمتعتم به منهُنّ، فآتوهُنّ أُجورهُنّ فريضة، ولا جُناح عليكم فيما تراضيتُم به من بعد الفريضة، إنّ الله كان عليماً حكيماً﴾** .

فهو تعالى أضاف إلى المُحرمات من النّساء **﴿المحصناتُ من النساء﴾** أي إلاّ المتزوّجات منهن. فالامرأة المعقود كتابها على رجلٍ معين، لا يجوز الزواج منها إلاّ بعد طلاقها منه. وإلا فهي مُحرَّمٌ الزواج منها.

واستدرك تعالى فاستثنى "مُلك اليمين" من النّساء، أي أنه استثنى النّساء الأسيرات اللّواتي وُزّعن على المقاتلين، والحرب لم تنته بعد، وأصبحن بذلك مُلك يمين المقاتلين. فهذه النّساء الأسيرات كُنّ ولا شكّ مُتزوّجات، والحرب فسخت عقود زواجهنّ عُرْفاً، فاستثناهم المشرّع من المُحرّمات بقوله تعالى: **﴿إلا ما ملكت أيمانكُم، كتاب الله عليكم﴾** أي أن هذه المُحرّمات جميعها، فرض الله تعالى أن تتجنّبوا الزواج منها **﴿كتاب الله عليكم﴾** .

وأضاف تعالى قوله **﴿وأُحلّ لكم ما وراء ذلكم﴾** أي أحلّ لكم عقد زواجٍ دائمٍ على أيّة إمرأة من خارج نطاق المحرّمات عليكم.

ولكن كيف؟ أجاب على هذا التساؤل بقوله تعالى: **﴿إن تبتغوا بأموالكم مُحصنين غيرَ مسافحين﴾** وهذا وهو طريق الزّواج الدّائم المشروع عقدُ نكاح شرعيٌّ على أساس مهرٍ من أموالكم، زواجاً لا تشوبه شائبة الزّنا، والمسافحة.

وهكذا كان سياق الكلام حتى الآن كلّه يدور حول النّكاح الدّائم المشروع والمُتفق عليه. فقد ذكر أول الآيات أجناساً ممّن يحرم زواجهنّ وأباح ما وراء ذلك. وعلى هذا الأساس نجدنا مُضطرين إلى صرف قوله تعالى بعد ذلك ﴿**فما استمتعتم به منهن**﴾ صرف مضمون هذه الألفاظ إلى الاستمتاع بالجائز الزّواج منهنّ بعقد شرعي وبمهور محدّدة، حسبما هو جار في الزّواج الدائم المعروف. ولا مجال هنا لحشر أي زواجٍ من نوعٍ آخر كزواج المُتعة المزعوم.

وهو تعالى قال: ﴿**فما استمتعتم به منهُنّ فآتوهُنّ أُجورهنّ فريضة**﴾، وتُصرف كلمة ﴿**أجورهن**﴾ إلى المُهور كما سبق أن أثبت أي أنّ أداء المهور إلى مثل هذه الزوجات المعقود عليهنّ عقد الزواج "فريضة" لا مجال للنقاش في ذلك.

ومعلوم أنّ المهر أو الصّداق منه المتقدّم ومنه المتأخّر. فهل أنّ أداء المهر المتأخّر فريضةٌ أيضاً؟ أجاب تعالى على ذلك بقوله: ﴿**ولا جُناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة**﴾ أي لا جُناح أن تتخلّى الزوجة عن مؤخّر مهرها وصداقها من نفسها بالتراضي بين الزوجين، فهذا التّراضي مقبولٌ من بعد الفريضة.

وختم جلّ شأنه هذا التشريع الذي اختصّ بالزواج الدائم على حسب ما علمنا، اختتمه بقوله: ﴿**إنّ الله كان عليماً حكيماً**﴾ أي أنه تعالى شرّع لكم ذلك على علمٍ يقينّي وحكمة سديدة في الرأي.

من هذا كلّه ندرك أنّ النّص القرآني المختلف فيه، وسياقه، قد دار حتى الآن حول الإحصان ـ وهو الزّواج الدائم ـ والسّفاح. فلم يجنح جلّ شأنه خلال هذا التّسلسل الموضوعي إلى نوعٍ آخر من الزّواج المعروف.

يؤيّد اجتهادي هذا، قوله تعالى في سورة المؤمنين: ﴿**والذّين هم لفروجهم حافظون. إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانُهُم فإنّهم غيرُ ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون**﴾.. فقد حُرّم الجماع بهذا النّص إلاّ

بإحدى وسيلتين بعقد زواجٍ من الحرائر، أوعقد زواج من الأسيرات "ملك اليمين"، وحرف (أو) هنا للاستبدال. وإن قوله تعالى بعدها ﴿فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾ فهو تحريمٌ صريحٌ لأيّ زواجٍ آخر غيرالزّواج الدّائم، فتدبّر.

ولننتقل الآن إلى آية ما بعد نصّ آية سورة النّساء، أي ننتقل إلى سياقها، فهو تعالى قد قال: ﴿ومن لم يستطيع منكُم طولاً أن ينكح المُحصنات المؤمنات، فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم، بعضكم من بعض، فأنكحوهنّ بإذن أهلهنّ وآتوهُنّ أُجورهنّ بالمعروف، مُحصنات غيرَ مُسافحات ولا مُتّخذات أخدان، فإذا أُحصنّ فإنْ أتين بفاحشة، فعليهنّ نّصفُ ما على المُحصنات من العذاب، ذلك لمن خشي العنَتَ منكم، وأنْ تصبروا خيرٌ لكُم، والله غفورٌ رحيم يُريد الله ليبيّن لكم، ويهديكم سُنَنَ الذين من قبلكم، ويتوبَ عليكم، والله عليمٌ حكيم. والله يريد أن يتوب عليكم، ويُريد الذين يتبعون الشّهوات أن تميلوا ميلاً عظمياً﴾.

فالكلام لا يزال دائراً حول زواج الإحصان. فهو تعالى، يسمح للذي لا تؤهّله حالته المادية، أن يتزوّج ممّا مكلت يمنيه شريطة أن تكون قد آمنت. ويشترط أن يتمّ عقد الزواج بنفس أسلوب الزّواج من حُرّة، هو ﴿بإذن أهلهن﴾. كما يشترط أن يتم عقد الزواج على صداق أومهر حسبما هو معروف. وأن يكون زواج إحصان، وليس سفاحاً أو معاشرة أخدان ـ ويأمر تعالى أنه إذا أتت مثل هذه الزوجة بفاحشة فلا تُعاقب إلاّ بنصف العقوبة المقررة للخيانة الزوجيّة، مراعاةً لحال نشأتها، لأنّها لم تتربّ في بيئة مؤمنة منذ نشأتها، فقد اعتادت الاستسلام لمولاها، فكانت أقلّ احتفاظاً على العُرض من الحُرّة. وهنا أتى جلّ شأنه باسم الإشارة للبعيد ﴿ذلك﴾ بدل (هذا)، لينبّه أذهاننا إلى عظمة هذا التعليم القرآني الذي راعى ماضي هذه الأسيرات، وأنه تعليم ﴿لمن خشي العنَتَ منكم﴾ أي للذي يخشى عقاب الله وعذابه. وفي هذا إشارة إلى التأكيد لضرورة حسن معاملةهذه الزوجات

من "مُلك اليمين". كما أوصى تعالى أن يزجر الرجل نفسه، مراعاةً لحال هذه النّساء لسبب وضعهنّ المأساوي، وأن ينحو منحى الرحمة في معاملته إيّاهن. هذا معنى **﴿وأن تصبروا خيرٌ لكم﴾**. وختم الآية بقوله تعالى: **﴿والله غفورٌ رحيم﴾** حثّاً منه تعالى مثل هؤلاء الرجال على الأخذ بمنحى الغفران والرحمة في معاملتهم لملك اليمين. ثم نبّه تعالى الأذهان إلى أنّ زواج الإحصان هو الزّواج الذي أخذ به [من قبلكم] - وحذّر من تجاوز زواج الإحصان إلى نوع آخر من الزّواج، كزواج المُتعة مثلاً، فهو زواج **﴿الذي يتبعون الشّهوات﴾** وهؤلاء يسعون **﴿أن تميلوا﴾** عن زوَاج الإحصان **﴿ميلاً عظيماً﴾**.

فما أعظم هذا التعليم القرآني الأخلاقي، وما أسوأ ماانجرف إليه بعض المسلمين من بعد صدر الإسلام.

على هذه الصورة نكون قد أدركنا أنّ سياق وسباق النّص المختلف فيه وحتى تسلسله الموضوعي، لم يخرج عن نطاق موضوع الإحصان أي الزّواج الدائم المُتفق عليه بين جميع طوائف المسلمين. فلا تدلّ الكلمات: **﴿فما استمتعتم به منهنّ فآتوهنّ أجورهن﴾**، على "زواج المتعة" الجاهليّ بحال من الأحوال.

هذا ما توصّلت إليه في تدبّر هذه الآيات من الذكر الحكيم. وأرجو ممّن يرى أني عثرت أو أخطأت، فيما ذهبت إليه، أن يفصح لي عن ذلك، وسأكون له من الشّاكرين.

وزبدة الكلام، هو أن القرآن المجيد لم يَقُل بتحليل "زواج المُتعة" الذي كان قد شاع بين العرب، قبل ظهورالإسلام. ولم يُصب فضيلة البوطي حين ذكر أن رسول الله ﷺ كان قد أحلّ المُتعة ثم حرّمها، وذلك حين قال في الصفحة ٢٢ من (هذه مشكلاتهم): «بل رخّص فيه رسول الله ﷺ لفترة معروفة محدّدة، ولأسباب معروفة، ثم إنّه أعلن عن طيّ هذه الرّخصة، والرجوع إلى الأصل، وهوالزواج الشرعي».

ولم يُصب السيد فيّاض أيضاً حين ذكر في كتابه "حوارات" ص١١٤ قوله:

«إنّ زواج المُتعة، هو زواجٌ عاديٌ تماماً، من حيث العقد وموافقة الطرفين. . فهو مأخوذ من الآية القرآنية ﴿فما استمتعتم به منهن...﴾ النساء / ٢٤/ ».

وإذا وجد القارئ عذراً للسيد فيّاض فيما أخطأ به، وهو غير مختصٌ بعلوم الدّين. **فلن يجد لفضيلة البوطي عذراً في عدم إعطائه هذا الموضوع حقّه من البحث والتوضيح، وهو المختّص في هذه العلوم.**

ذلك أنّه لم يسبق أن أباح نبيٌ من أنبياء الله تعالى "زواج المتعة"، حتى يبيحه محمد سيد الأنبياء ﷺ.

وهل يكفي أن يُقال: (وقد أجمعت كتب السيرة، كما جاء في صحيح مسلم أن الرسول ﷺ قال يوم فتح مكّة "يا أيها الناس، إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع بالنّساء، وإنّ اللّه حرّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهنّ شيء، فليُخلِ سبيله، ولا تأخذوا ممّا أتيتموهنّ شيئا")؟؟ كلا لا يكفي إلاّ أن تدعم النّصوص القرآنية مثل هذه الروايات.

ألا إن طريق الزواج واحدة. ابتدأها ربّنا جلّ شأنه بأول نبي من أنبيائه الكرام وهو آدم عليه السلام، حين أمره ببدء حياة أسرويّة بقوله تعالى: **﴿وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنّة..﴾** البقرة ٣٥ ـ **ولم يأمر أي نبيّ بعده بخلاف هذا التّعليم السّماوي، حتى يكون بإمكاننا التسليم بقول فضيلة البوطي (بل رخّص في رسول الله لفترة معروفة محددة ولأسباب معروفة، ثم إنه أعلن عن طيّ هذه الرّخصة والرجوع إلى الأصل وهو الزواج الشرعي. .) واستناداً لروايات واهية من دسّ الدسّاسين**. بل إن محمداً خاتم النبيّين، ، علّم طريق زواج الإحصان فقط وفقاً لقوله تعالى ضمن الآيات التي أوردناها: **﴿يُريد الله ليُبيّن لكم ويهديكم سَنَنَ الذين من قبلكم، ويتوب عليكم، والله عليم حكيم.﴾**. نسأله: وهل أنّ من سُنن أيّ دين قبل دين محمّد ﷺ، زواجاً غير زواج الإحصان؟ وهل كان محمد رسولَ الله ينطق عن الهوى؟ **فالأنبياء إخوة في نهجهم وأسس تعاليمهم، فلا أساس "لزواج المُتعة" في شرع الله الأبدي.**

السؤال الثالث
يدور حول نظام التسرّي

س ٣ ـ لقد ألغى الإسلام الدّعارة التي هي في نهاية الأمر مُهينة تماماً للكرامة الإنسانية، وفي ذلك خطوة تقدّمية. لكني وجدت أنّ موضوع التّسري لا يختلف كثيراً عن الدّعارة. فشراء النساء، الذي شاع كثيراً خاصّة أيّام العباسيّين، يعني شراء مُتعة بالنقود. وبمراجعة سريعة لبعض المراجع الإسلامية التراثية نعرف مثلاً أن عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) كان يطوف على إحدى الإماء، فحملت، فلمّا ولدت وجاءت بولد أسود. سألها، فقالت: من راعي الإبل، "فاستبشر". ونعرف أيضاً أنّ إحدى النّساء "تسرّت" بعبدها، فلما سألها عمر (رضي الله عنه) عن ذلك، قالت: رأيت أنّه يحقّ لي ما يحقّ للرّجال من ملك اليمين.

أليس ثمّة تناقض بين إلغاء الدّعارة، والإبقاء على التّسري؟ وعلى فرض أنّه توجد في عالمنا الحالي أماكن يمكن شراء نساء منها، هل يبيح الإسلام المعاصر ذلك ـ نلاحظ أنّ دول جنوب شرقي أسيا، تايلاندّ مثلاً، مايزال الرّق مُنتشراً فيها ـ وما هي نظرتكم الشّخصية للأمر؟

بماذا اجاب فضيلة البوطي؟

ج ٣ ـ إن الإسلام ينظر إلى العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، على أنها مسألة فطريّة فطر الله الناس عليها لحكمة باهرة معروفة. ولما كان الإسلام حقّاً دين

الفطرة، فقد حمى هذه العلاقة وشجّعها. غير أنّه تدخّل فقط من أجل تنظيمها على نحو يكفل تحقيق الخير المراد منها، وإبعاد الآفات والشرور التي قد تتسرّب إليها. فكان أن شرّع لتحصين هذه العلاقة نظام الزّواج ضمانة للأنساب، ورعايةً لقواعد التربية وحمايةً للأسرة.

ومعنى هذا أنّ الزّواج ليس طقساً من الطّقوس الشكليّة. وإنّما هو شرعةُ ابتغاء هدف. ومن هنا كان نظام التسرّي (في ظلّ وجود الرقيق) مظهراً من مظاهر هذه الشّرعية ذاتها. فإن أحكام التسرّي هي عين أحكام الزواج، مع فارق واحد هو أنّ المال الذي يدفعة الزوج، تملكه الزّوجة ويُسمّى مهراً، والمال الذي يدفعه المتسرّي، يملكه بائع الأمة ويُسمى قيمة. وفي كلا الحالتين تصبح هذه الأمة وقفاً على المُتسرّى بها، وتشيع بينهما سائر أحكام الزّواج. وإذا أنجب منها مولوداً، سُميّت أمّ ولد، وأصبحت في طريقها إلى التحرّر وامتنع بيعها. فأيّ علاقة تُرى بين هذا النظام وبين الدّعارة؟ بل أيّ فرق جوهري تراه بين النّظام، نظام الزواج؟

وليتك تخبرني عن مصدر هذه الأكذوبة التي تقول: إن أمرأةً أقامت نظام علاقة جنسيّة مع رقيقها في عهد عمر.. لأثبت لك افتراء من اختلف هذا الخبر الذي لا أصل له. ولكن لنفرض أنّ أمرأةً ساقها الجهل أو الانحراف إلى معصية من هذا القبيل، فأيّ حُجّة تُرى في ذلك على الإسلام؟..

ولقد عمد فضيلة البوطي إلى تفصيل إجابته هذه عن التسرّي فراح في كتابه (هذه مشكلاتهم) فوضّح أن العلاقة الجنسيّة واشباعها، هي علاقة فطرية، لذلك يشجّع الإسلام عليها وعلى رعايتها، ويحرّم ما يعكّر صفو هذه العلاقة، كاختلاط الأنساب، وفقدان مسؤوليات الأسرة وعدوى الأمراض الخبيثة. وقد حصّن الإسلام هذه العلاقة الفطرية بمظلّة التّرابط العقدي. **فنظام التسرّي يقوم على هذه**

الضوابط. وهذا هو وجه "التسرّي الشرعي" في ظلّ الاسترقاق الذي يُعلنه الحاكم المسلم.

وهنا وجّه فضيلته سؤالاً إلى السيد فياض، فقال. ايّ فارق تراه بين التّسري والزواج؟ وأجاب بنفسه عن سؤاله المذكور قائلاً: **إنّ كل فلسفة سليمة تقضي أن ينطلق المرء من المصلحة، مضحيّاً بالمُتعة.** فالمريض لا يتخلّى عن الدواء لُمتعة نفسه. ومصلحة الفرد ومتعته، متعلقة بمصلحة المجتمع، ومتعته علاقة الجزئي بالكلّي. **وإنّ مُتعة المرأة بأكثر من رجل، تحطّم مصلحة الإنسان، على حين لا تهدّد مُتعةُ الرّجل ذلك.** فهذه هي خلاصة ما قضت به الشريعة الإسلامية.

ما عقّب به السيد فياض في "حوارات"

تناول مسألة التسرّي، وتحت شعار (التسرّي بين مُطلقيّة الشرع وزمنيّة العُرف) عدّد عشرة مُبرّرات لبحثه. خلاصتها أن التغاضي عن معالجة "التسرّي" لا يعني نهايته. وأن هناك من يدعو لإعادة الرّق والتّسري. والحاجة ماسّة لتطهير المرأة من دونيّتها، وتقديم إحصائيات اجتماعية، ومقارنتها مع احصائيات المجتمع الغربي. وهنا خوف من أن ينسف التطرّف الديني ما حقّقته المرأة من إنجازات حضارية على مستوى حقوقها. وهناك الخوف من إرهاب التكفير لمن يحاول التعامل بعقلانية مع الحدث، والخوف أيضاً من تقسيم المجتمع إلى مُحجّبات وعاريات دون حلٍّ وسط. والخوف من استعمال سيف الشرع للقيام بالتسرّي تحت غطائه. على شاكلة مافعله الخلفاء العباسيون والذي جاؤوا بعدهم. وقد أعلن إيمانه المطلق بالحرية، متسائلاً: وهل هناك أهّم من الحُريّة، فلِمَ لم يُلغ الإسلام الرّق؟ ليكون حينئذ صالحاً لكل زمان ومكان. وتخوّف من ارتباط التسرّي بامكانيات الرّجل المادية. وانتهى من ذلك كُلّه إلى أن الإسلام يعتبر المرأة مملوكة، وأن قرارها

بيد الرّجل. ومضى يُعرّف التسرّي، ويعرض لتاريخ التسرّي. فاعترف أن الإسلام هذّب التّسري إلى درجة كبيرة، كتحريمه إجبارالإماء على البغاء، وتحريمه استمتاع الأمَة لغير سيّدها، وتحليل زواج الرقيقة من حُرّ، واعتبار أولادها كأولاد الحُرّة في الحقوق والواجبات. كما ذهب إلى أن القرآن الكريم أباح التسرّي، فنقل حينئذ بعض الأحاديث، وأقوال السّلف في الموضوع. ثم زعم أنّ عهد عمر بن الخطاب يمثّل بداية شيوع التّسري. وأن العهد الأموي فتح باب التسرّي على مصراعيه، وأنه بلغت مسألة الجواري قمتّها في العهد العباسّي، من حيث انحدارها. فقد أسرف الخلفاء في اقتناء الجواري، وبالغوا في أثمانهنّ. ثم انتقل فجأة إلى القرن العشرين قائلاً: (فسوف نجد أنّ التسرّي كان قائماً بقوّة في النّصف الأول من القرن العشرين، بالرغم من أن باب الرّق كان قد أُغلق من قبل).

وعلّق على ما ورد في (هذه مشكلاتهم) فطالب بالدليل الذي يُثبت (أنّ الإسلام يدعو إلى إشباع الحياة الجنسية على أتمّ وجه) هذا الأمر الذي زعمه فضيلة البوطي في كتابه. كما تساءل: كيف يمكن تحقيق الإشباع الجنسيّ عند الطّرفين؟ واتهم فضيلته بالتناقض من خلال قوله: (إنّ أيّة فلسفة سليمة في العالم إنما تنطلق من المبدأ الذي يقتضي التّضحية بالمتعة في سبيل الإبقاء على المصلحة.). فتساءل: وما هي تلك المصلحة التي تُضحّي لأجلها ألوف الجواري بمُتعهنّ؟ وانتقد قول فضيلته من أن التسرّي يدخل في نطاق الأحكام الفرعية، ويُعهد به إلى بصيرة الإمام العادل. متسائلاً: ومن كان عادلاً من أمراء الأمويين والعباسيين؟ ثم ناقش اتهام البوطي لكتابي (كشف الغمة) للشعراني و (أحياء علوم الدين) للغزالي. ثم وجه للبوطي سؤالاً فيما يختص بالأحاديث وقوله: (إن أسماء القصاصين والوضاعين والدخلاء حوصرت في القوائم السوداء): فسأله: من حاصرها، وكيف، وهل الجميع متفقون على هذا "الحصار"، وهل القوائم البيضاء نقيّة كل النّقاء من رواة ووضّاعين، لا يَطعن بهم أحد، ممّن يُعتد برأيهم على الصعيد الإسلامي؟

وبكلمة أخيرة حيا السيد فياض الدكتور البوطي على موقفه السّلبي من التسرّي، في مقابل الدعوات غير الحضارية التي تخرج هنا وهناك، والتي تُطالب بالعودة للعمل بشريعة التّسري غير المحرّمه.

هذه هي خلاصة ما أورده هذا السّائل في كتابه "حوارات".

هل أصاب فضيلة البوطي في إجابته حول "التسرّي"؟

انطلق السائل في تساؤله قائلاً: (أليس ثمّة تناقض بين إلغاء الدّعارة، والإبقاء على التسري؟) و (هل يبيح الإسلام المعاصر ذلك؟) و (ما هي نظرتكم الشخصية للأمر؟).

كما انطلق من خلال مفهومه لنظام التسرّي، على أنه نظام أشبه شيء بالدّعارة، وهو شائن للكرامة الإنسانية.

ودافع فضيلة البوطي عن نظام التسرّي، ومزج بينه، وهو نظام كان سائداً لدى الشعوب قبل الإسلام، وبين نظام الاسترقاق والإماء. وهو معذور في فهمه هذا، مادامت دراسته الشرعية، تقليدية وحسب.

أمّا مسألة الإماء، فهي في نظري، تختلف عن مسألة التّسري التي نبذها الإسلام نبذاً قاطعاً. ونظام الإماء يشكّل جزءاً لا يتجزّأ من مسألة الرّق التي عالجها الإسلام بأسلوب هو في مُنتهى البراعة والحكمة، كما بينتُه في بحث الاسترقاق.

فالإسلام حرّم الاسترقاق تحريماً كُلّياً، وإن لم يورد القرآن الكريم لفظ تحريمه في سطوره. وقد أشكل هذا الأمر على علماء المسلمين. فكلّ ما ورد في كتاب الله هو قوله تعالى: ﴿ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى حتّى يُثخن في الأرض﴾. والمتدبّر لألفاظ هذه الآية الكريمة، يدرك أنّها حرّمت الاسترقاق تحريماً أقوى ممّا لو تضمّنت لفظ (تحريم). ذلك أن كلمة ﴿حرّم الله﴾ أو ﴿حُرّم عليكم﴾ تعني وجود الإباحة قبل التحريم المذكور. على حين تفيد صيغة ﴿ما كان لنبيّ﴾ نفياً قاطعاً لإباحة سابقة. فكأنّه تعالى خاطب نبيّه الكريم، مُنبّهاً إياه إلى حقيقة أنّه لم يسبق لنبيٍّ أن عمد إلى القيام باسترقاق أي إنسان، أو أخذ بنظام العبودية، حتى لو كان ذلك عن طريق الحرب والأسر. لذا فمن المفروض بمحمّد رسول الله، بل من تحصيل الحاصل، ألاّ يأسر جنوْد الأعداء، إلا اضطراراً في الحروب الدامية،

فالناس خُلقوا في الأصل أحراراً. فإما، وبعد انتهاء الحرب، أن يَمُنَّ على أسراه باطلاق سراحهم، أو أن يطالب أهليهم وحكوماتهم بدفع تعويضات. أن يفعل هذا على أساس أن استرقاق النّفس البشرية، فأمرٌ تُحرّمه شريعة الإسلام.

أجل، كان الناس قبل الإسلام يسترقّ بعضهم بعضاً في الحروب. بل كانوا يتسرّون بما يقع بين أيديهم من نساء. ويُشكر السيد فيّاض على ما قام به من تحقيق تاريخيٌّ بخصوص مسألة التّسري. ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ الإسلام لم يقرّ نظام التسرّي بشكلٍ من الأشكال. بل ألغى نظام الاسترقاق بأكمله، كما سبق لي أن وضّحت وبيّنتً، إلى جانب أنه عالج مسألة أسرى الحروب الدّامية بأسلوبٍ حكيمٍ جداً.

فإن نحن لاحظنا عدم إسقاط نظام التسرّي في أوساط المسلمين، بعد فترة ظهور الإسلام، وعلى الصورة التي هي أقرب إلى الدعارة منها إلى نظام الزواج، **فلا تعود هذه الظاهرة إلى تعاليم الإسلام، لكنّها ظاهرة انحراف المسلمين عن تعاليم دينهم، وبُعدهم عن تدبّر القرآن الكريم تدبّراً صحيحاً**. حدث هذا، على شاكلة ما نلاحظه في زماننا، من أمر ابتعاد المسلمين عن الالتزام بتطبيق جميع أوامر هذا الكتاب العظيم.

وقد سبق لي أن وضّحت، خلال بحثي لمسألة الرّق، ومن خلال استعراضي لهذه المسألة من الوجهة التاريخيّة، أنّ الرّق كان يشكّل في أساسه إحدى البُنى الاقتصادية في المجتمعات القديمة. فالرقيق هو الذي كان يشكُل الغالبيّة العظمى من الطبقة العاملة في تلك المجتمعات القديمة، من الرّقيق كانت، أم من الإماء.

وكان المسترقّون يقومون بخصي الذكور الأرقاء الذي كان يوكل إليهم أمر تدبير أمور المنازل. وكان هؤلاء يمتهنون أيضاً كرامة الإماء العاملات في بيوتهم، وبأسلوب شائن للكرامة الإنسانية. حتى بات نظام التسرّي، بلا مبالغة، أشبه شيء بالدّعارة قبل بزوغ شمس الإسلام.

وقد نظر الإسلام إلى مسألة الإماء، نظرته إلى مسألة الرقيق، تصوّراً وعلاجاً، فجاء تصوّره للمسألة، وعلاجه لها، واقعياً وحكيماً. فقد استعمل الإسلام للأسيرة اسم (أمة)، مُعرضاً عن كلمة (سريّة). **لأنّ لفظة (أمة) تعني في اللغة العربية الجارية أو الخادمة المملوكة ولا تعني الجارية أو الخادمة المستأجرة.** وذلك انطلاقاً من أنّ الله تعالى أنزل كتابه القرآن بلسان عربيّ مبين. وأنّ القرآن قد تميّز بدقّة تعابيره. هذه الدّقة التي بلغت حدّ الإعجاز.

إن لفظة (أمة) تنقل فكر القارئ العربي ناحية الخدمة المنزلية. هذه الخدمة التي تؤلف إحدى بُنى الاقتصاد، كما تنقله إلى أنّ من تقوم بهذه الخدمة، إنّما جاءت عن طريق الأسر والحروب أيضاً. هذا إذا كان هذا القارئ، لسانه عربيّ فصيح وسليم كما ذكرت. وهذا هو سرّ الإشارة إليهن بقوله تعالى: **﴿وما ملكت يمينك﴾**، وهو المصطلح الذي جرى عليه القرآن الكريم.

وقد تجنّب القرآن استعمال لفظ (التّسري)، لاستنكاره إياه وتنديده به. حدث هذا، في حين درجت على نظام التّسري، مختلف شعوب الأرض.

وعلى هذه الصورة نكون قد فرّقنا بين نظام التّسري ونظام الإماء. ولم يفطن فضيلة البوطي، ولا السيّد فياض لهذا الفرق بين النظامين. لذلك ذهب فيّاض في كتابه "حوارات" إلى (أن الإسلام لم يُلغ هذا العُرف، إلاّ أنه هذّبه إلى درجة كبيره..). وقد جرّه خطؤه هذا ليزعُم أنّ آية سورة النساء التي قال تعالى فيها: **﴿حُرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم.. والمحصنات من النساء، إلا ما ملكت أيمانكم..﴾** أن دلالتها (على إباحة التسرّي بالإماء). كذلك لاحظناه قد اقتبس شيئاً ممّا كتبه المقداد والسيّوري في كتابيهما. ولا عبرة في نظري، لهذا الاستدلال، إذ لم يوفّق هؤلاء الكتّاب أيضاً إلى فهم هذين الموضوعين.

ثم إنّ خطأ صاحب "حوارات" جرّه وسواه، ليزعموا أنّ رسول الله ﷺ

كانت لديه أربع سرايا هن (ماريا القبطية وريحانة وجميلة ونفيسة) ولا أساس عندي لهذا الزّعم. بل كانت هذه زوجات فاضلات من زوجات رسول الله ﷺ كباقي زوجاته الكريمات، ولهُنّ مثل حقوقهنّ أيضاً.

وهكذا فإن مسألة التسرّي، تختلف عن مسألة الإماء. **فلا يجوز التسرّي بالأمة في التعليم القرآني**. والقرآن الكريم ينظر إلى نظام الإماء على أنّه إحدى بُنى الاقتصاد، وأنّه جزء لا يتجزأ من نظام الاسترقاق الذي يتأتّى عن طريق الحروب الدامية. وقد عالج القرآن مسألة الإماء، بمثل ما عالج به مسألة الرّق وبأسلوب حكيم.

فإذا تساءلنا وكيف كان هذا العلاج؟ لاحظنا أنه لا يمكن وصف العلاج ما لم نتصوّر المسألة تصوراً صحيحاً واقعيّاً. ذلك أنّ العلاج يوضع أصلاً على أساسٍ من هذا التصوّر الواقعي.

وقد سبق أن لاحظنا أنّ الرقيق أو "الأمة" يمثّلان أصلاً طبقة يد عاملة في المجتمع وعلى مدار التاريخ. ولاحظنا أيضاً أنّ هذه التّسمية (رقيق وأمة) تحطّ من كرامتيهما الإنسانية، وتجعلهما طبقةً دون طبقة الأحرار. فقد كان لا بدّ من معالجة هذه الظاهرة الطبقيّة. وإزالة ما يشين كرامة الرقيق والإماء ممّا حملته لهما هذه التّسمية. إلى جانب أنّ طبقة الرقيق كانت مهضومة الحقوق إلى أبعد الحدود. هذا هو التصوّر لهاتين المسألتين. وإن من واجبنا أيضاً ألاّ نُغفل ما كان يعمد إليه المسترقّون على الصعيد الجنسي، يُخصون الرجال ويستأصلون قوّتهم الجنسية، ويعمدون إلى أبشع الممارسات الجنسية القذرة مع الإماء، وعلى صورة هي أقرب فعلاً إلى الدّعارة.

وقد جاء الإسلام، فحرّم الاسترقاق بجميع أشكاله، لكنّه لم يُحرّمه كبُنية اقتصادية. إذ لم يأت الإسلام بتحريم الاسترقاق الذي كان سائداً في المجتمعات،

ولم يامر بتحرير الرقيق دفعة واحدة، حرصاً منه ألاّ يتسبّب بقيام مشكلة اجتماعية أعظم. بل قطع روافد الرّقِ بجميع أشكالها، وذلك من خلال قوله تعالى: **﴿ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض تريدون عرَضَ الدّنيا، والله يُريد الآخرة، والله عزيز حكيم﴾**. وقد سبق أن تبسّطت في شرح هذا الوحي المقدس، عند بحث مسألة الرّق.

ولا بدّ لنا هنا من ملاحظة أنّ أغلب النّساء اللّواتي كُنّ يَقَعن في أسر المسلمين، كُنّ قد أصبحْنَ أرامل فقَدْنَ أزواجهنّ في الحرب. وكانت نسبة العذراوات منهنّ ضئيلة جداً، بسبب شيوع الزّواج المبكّر عند الشعوب القديمة.

وهذه الأرامل الأسيرات، كُنّ يؤلّفن في نظر الإسلام معضلةً، تختلف عن مُعضلة الأسرى الذكور. وكان يعسُرُ المنّ على هذه الأسيرات بالاعتاق، فلم يكن باستطاعتهن استعادة حياتهنّ الطبيعيّة التي كان لهنّ قبل الأسر. ثم قلّما كان هناك من الأهل من يفتديهنّ.

وقد عالج الإسلام هذه المعضلة الاجتماعية المتولّدة عن هذه الأسيرات. بأن **أمر بتوزيعهن على بيوت المقاتلين، بدل وضعهنّ في معسكرات اعتقال.** وقد عناهنّ القرآن بقوله: **﴿وما ملكت أيمانكم﴾**.

ففي اللغة العربية، تقول: ملك الشيء إذا احتواه قادراً على الاستبداد به (محيط المحيط). وتقول هو مُلك يميني أي أملكه وأقدر عليه (أقرب الموارد).

وقد استعمل القرآن الكريم اصطلاح (ملك اليمين) بمعناه اللّغويّ. ذلك أنّ الأسيرة قد أضحت في مُلك هذا المقاتل، إلى أن تفتدي نفسها، أو يُمنّ عليه مالكها بتسريحها وتحريرها. خصوصاً وأنّ اليمين في اللّغة تدل على القوّة والطاقة، كما تدلّ على الخير والبركة.

فمن هذا المُنطلق، اصطلح القرآن الكريم (ملك اليمين) للأسرى، بل لغير

الأسرى أيضاً من مال ومتاع. فقد قال تعالى في سورة النحل / ٧١/ : **﴿والله فضّل بعضكم على بعضٍ في الرّزق، فما الذين فُضّلوا برادّي رزقهم على ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء، أفبنعمة الله يجحدون؟﴾** بمعنى أنّ الأثرياء الذين يملكون معظم ثروة الأمّة، يحافظون على ما بينهم وما بين سواهم من الأفراد من فوارق مادّية، فلا يؤدّون إلى هؤلاء ما لهم في أموالهم من حقوق طبيعيّة. لولا أنّ الله تعالى كان يرسل الفينة تلو الفينة رُسُلَه، فيأمر هؤلاء الأثرياء باستخراج زكاة أموالهم والقيام بتقسيمها على هؤلاء المستحقّين من عامة الناس. وهو تعالى عندما ذيّل هذه الآية الكريمة بقوله **﴿أفبنعمة الله يجحدون﴾** فهذا خطاب منه إلى عوام الناس الذي يُناصرون أعداء رسل الله، في وقت بَعَثَ هؤلاء الأنبياء بتعاليم لصالحهم. يقول إنكم تجحدون بهذه النعماء التي حملها إليكم هؤلاء الرّسل. وقد كان من واجبكم أن تكونوا أوّل المؤمنين بهم، اعترافاً بفضل الله عليكم على أقل تقدير.

وهكذا فإنّ مُصطلح (ملك اليمين) وإن كانت دلالته عامة، لكنّه تعارف المسلمون على دلالته على الإماء الأسيرات في الحروب الدامية.

قلت: إنّ الإسلام أمر بتوزيع الأسيرات على المقاتلين المؤمنين، حرصاً منه على صيانة عفافهنّ، وتوفير عيشهنّ وإعالتهنّ. فأدخلهنّ في نظام مُلك اليمين. إشارة من الإسلام إلى المسؤولية التي ترتّبت على مالكهنّ المادّية والأدبية، من المقاتلين. وعلى هذه الصورة حلّ الإسلام معضلة الأسيرات المأساوية في تلك الحُقبة الغابرة من الزّمان.

وقد عمد الإسلام من جهة أخرى إلى قطع جميع روافد الاسترقاق هذه، عن طريق نفس النّص القرآني الذي سبق أن أوردناه وهو قوله تعالى: **﴿ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى حتّى يُثخن في الأرض..﴾**.

كما فتح الإسلام لهذه الأسيرات باب قبول الإسلام ديناً، ليُسقط عنهم تسميتهم "إماء". **ففتح لهنّ باب الأخوة في الدين**. وقد عادت الأمة المؤمنة لا تشعر بالفارق بينها وبين مالكها، من حيث انسانيتها وتمام تمتّعه بحقوق هذه الإنسانية. **فلم تعد تشعر بأكثر من أنها عاملة في منزله**، بسبب ما جنى عليها حكّام شعبها الذي قاتلوا المسلمين.

وأمر الإسلام بإعطاء هذه الأسيرات الإماء، وهي ملك اليمين، كامل حقوقهن الإنسانية، وأن يُعاملن في ذلك على قدم المساواة مع مالكيهنّ. وهو أمرٌ وضّحته في بحث الاسترقاق.

كما أتاح الإسلام لملك اليمين من الإماء الأسيرات، المؤمنات منهنّ خاصة، حقّ التزوّج من مالكيهنّ، كما للنسوة الأحرار. وأكّد الإسلام على مالكيهم ألاّ يتزوّجوا منهنّ إلا المؤمنة لقوله تعالى: **﴿ولأمةٌ مؤمنةٌ خيرٌ من مشركةٍ ولو أعجبتكم﴾**. كما أوصاهم ألا يُقيموا علاقات زوجية بينهم وبين هؤلاء الأسيرات المملوكات دون رغبة منهن. **فإن شاءت أن تكون لأحدهم زوجةً فليتزوّجها بكامل حرّيتها وحقوقها أيضاً، وبنفس شروط الزواج من الحرّة. واشترط عليه ألاّ يجمع على عصمته منهنّ أو من سواهنّ أكثر من أربع زوجات في آن واحد**. وقد نصت على هذا الحكم الآية ٣ من سورة النساء، وهو قوله تعالى: **﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم، ذلك أدنى ألاّ تعولوا، وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة، فإن طبن لكم عن شيءٍ منه نفساً، فكلوه هنيئاً مريئاً﴾**. فحرف (أو) هنا لا يعني العطف، بل التخيّير. وقد أمر بدفع المهور لكلا الجانبين.

كذلك قال تعالى في الآية ٢٥ من سورة النساء: **﴿ومن لم يستطع منكم**

طولاً أن ينكح المُحصنات المؤمنات، فمّما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات، والله أعلم بإيمانكم، بعضكم من بعض، فانكحوهن بإذن أهلهنّ وآتوهنّ أجورهن بالمعروف، محصنات غير مسافحات، ولا متّخذات أخدان فإذا أُحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب، ذلك لمن خشيَ العنَتَ منكم، وأنّ تصبروا خيرٌ لكم، والله غفور رحيم﴾.

وقد تضمّن هذا الوحي المقدّس الأمور التالية:

١ ـ قسّم "ملك اليمين" من الأسيرات الإماء، اللّواتي لم يفتديهنّ أهلهن إلى قسمين: إلى مؤمنات وغير مؤمنات.

٢ ـ وأحلّ للمؤمنين نكاح المؤمنات منهنّ، ولكن بنفس شروط الزواج من المحصنات.

٣ ـ وحدّد، عدم تجاوز أربع زوجات منهنّ للنّص السابق، لمن شاء أن ينكح أكثر من واحدة.

٤ ـ خفّض عقوبة من تأتي الفاحشة إلى نصف عقوبة الحُرّة المُحصنة، مراعاة لماضي هذه الأسيرات، ورحمة منه عزّ وجّل.

٥ ـ ووضّح تعالى أن الذين يخشون (العنَتَ) أي يخشون عذاب الله تعالى لا يتجاوزون حدود ما ورد في هذا النّص القرآني الصّريح. فمن يصبر على ما يفرّط به هذه النساء الإماء بحقّه، فسيعامله ربّه بالرحمة والمغفرة أيضاً.

بل رأينا ولاحظنا كيف يحثّ الله تعالى المؤمنين على التزوّج من هذه الأسيرات لقوله تعالى في سورة النور ٣٢: **﴿وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يُغنيهم الله من فضله، والله واسع عليم﴾** مع ملاحظة أنّ **الهدف من فتح باب تعدّد الزوجات من هذه الأسيرات الإماء، كان معالجة معضلتهنّ**. فقد باتت تلك النساء، بسبب الحرب وأهوالها، دون أهل أو مُعيل. فكان تعدّد الزواج منهنّ إحساناً من الله تعالى عليهنّ وحفظاً لكرامتهنّ.

ولم يكره الإسلام هذه الأسيرات على قبول الإسلام ديناً، بل فتح لهنّ باب المكاتبة، حرّيتهنّ بافتداء أنفسهنّ من (ملك اليمين) إن شئن أن يبقين على دين آبائهنّ. نصّ على ذلك من الآية ٣٣ من سورة النور بقوله تعالى: ﴿والذين يبتغون الكتاب ممّا ملكت أيمانكم، فكاتبوهم إن علمتم فيهنّ خيراً، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم.﴾.

ونهى الإسلام عن إكراه الأسيرات على البغاء أو التسرّي بهنّ أو المتاجرة بأعراضهن سعياً وراءعرض الدنيا، وذلك في قوله تعالى في سورة النور نفسها: ﴿ولا تُكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصُّناًلتبتغوا عرض الدنيا.﴾.

وهكذا ترون أن الإسلام لم يقرّ نظام التّسري بالإماء الأسيرات بَلْهَ غيرهنّ، بشكل من الأشكال. **وعليه فلا يجوز أن يُنسب نظام التسرّي إلى تعاليم الإسلام فيزعم السيد فياض وفضيلة البوطي أنّ الإسلام لم يُلغِ هذا النّظام أمّا ما تفشّى في بيئة المسلمين منه من بعد صدر الإسلام، فهو مجرّد انحراف عن تعاليم الإسلام ليس إلاّ.**

وبناءً عليه أقول إن الإسلام هو أول دين فرّق بين مسألتي الإماء والتسرّي. فلم يُقرّ التسرّي، بل حرّمه. وأما في مسألة الإماء، فقد سدّ جميع منافذها وروافدها، ووضع لها الحلول العملية المناسبة كما رأيناه. ويكون الإسلام بذلك قد حفظ للمرأة الأسيرة كيانها وحريّتها وحقوقها، وعالج واقع مأساتها وأثبت بذلك صلاحيته لكل زمان ومكان.

وزبدة الكلام أن قول السيد فيّاض، أنّ التّسري شبيه بالدّعارة فهو صحيح إلى حدٌّ بعيد. ولكن لم يدر في خلده الحدّ الذي يفرّق به بين نظامي التسري والإماء ـ كما فرّق به القرآن الكريم. وما أظنّ أنّ أحداً قد تناول ذلك قبلي.

هذا وإن مايكتبه الأصوليون الإسلاميون بضرورة العمل بنظام الإماء، معاذ الله أن يؤيدهم ما جاء في كتاب اللهٰ العظيم.

إن القرآن الكريم ركّز على التّقوى في جميع تعاليمه، وقد أمر بغضّ البصر وعدم النظر إلى المحرّمات من النساء، فمعاذ الله أن يأذن باتخاذ الإماء والتسرّي بهنّ. وأما نظام "ملك اليمين" فمقصور على فترات الحروب الضروس. وإذا لاحظنا أن الإسلام قد أذن بأن تعمل الأسيرات في خدمة بيوت المقاتلين، فقد حلّ معضلتهنّ المأسوية، ووضعهن في مأمن من الدّعارة والاستغلال، بل فسح لهنّ مجال الإطلاع على أحوال البيوتات المؤمنة، لعل الإيمان يدخل إلى قلوبهنّ. ولقد كفل الإسلام للأسيرة حقوقها وحافظ على كيانها وفتح لها باب المكاتبة والمخلّص من الأسر. فإن آمنت إحداهنّ ورضيت بالحياة الجديدة فقد فتح لها باب الزّواج على مصراعيه، كما فعل مع النساء المحصنات سواءً بسواء.

هذه هي تعاليم الإسلام، التي خالفها المسلمون من بعد صدر الإسلام، وانحرفوا عنها، واتّبعوا أهواءهم وشهواتهم، فلم يتدبّروا كتاب الله حق التدبّر، فحصدوا لذلك شرور أعمالهم وغفلتهم ولم يلتزموا بتقوى الله، فأساؤوا بذلك إلى سُمعة الإسلام.

فنحن المسلمين المعاصرين المتفهّمين لتعاليم القرآن الكريم، لا نقرّ نظام الإماء والتسرّي بحال من الأحوال. ونعتقد أنّ الإسلام في طليعة من قال بكرامة النّساء وتأكيد مساواتهنّ وحفظ حقوقهنّ.

السؤال الرابع
يدور حول واقع المرأة في الإسلام

س ٤ ـ الحديث عن المرأة: فواقع المرأة في الإسلام ليس حضارياً. والذكورية التوراتيّة تنشر أنفاسها في كافة أرجاء الفكر الإسلامي. ثمّة عدم تساو مُطلَق بين الذكر والأنثى: على سبيل المثال الطلاق. فالمرأة التي تسأل زوجها طلاقها دون سبب، ولا ترُح رائحة الجنة، في حين أنّ الحسن بن علي كان مِنكاحاً مطلاقاً، وربّما طلّق أربعاً في آن، وربما نكح أربعاً في آن. وقد ربط الإسلام بقوّة بين عصيان المرأة زوجها وعصيانها الله. وورد كثيراً ما يُقرن الزواج بالرّق "فالنكاح رق" و "من تزوّج أمرأة أو اشترى عبداً.. " وجعلها تابعة تماماً للزوج أو وليّ الأمر.

يحضرني أيضاً حديث عن أحد الصحابة الذي ماتت عنه زوجتاه بالطاعون وكان هو ذاته مطعوناً. يقول: "زوّجوني، فإني أكره أن ألقى الله عزباً". في حين أن النبي ﷺ ينهى أحد الصّحابة عن الزواج من أمرأة جميلة غنيّة، والصّحابي يحبّها لمجرّد أنها لا تلد. كيف أوفّق بين حق هذا الصّحابي المطعون بالزواج لرغبة "ماورائية" مُجرّدة، ولأحقّية هذه المرأة بالزواج ـ وزواجها حاجة فعليّة ـ لعلّة لا خيار لها فيها؟

هل يمكن أن يحلّق المجتمع بجناحٍ واحد؟ هل يمكن الاستمرار في النظرة الدونيّة للمرأة، وهي ماتزال راسخة في المجتمع الإسلامي، في حين تُحقّق المرأة في الغرب انتصارات نوعيّة وكميّة؟ وكيف يمكن تطوير النظرة الإسلامية للمرأة؟

بماذا أجاب فضيلة البوطي؟

ج ٤ ـ لو أنّ الإسلام قضى بأن تدفع المرأة المهر للرجل، لجعل حق الطلاق بيدها.. ولكن لمّا قضى بعكس ذلك: أن يدفع الرجل المهر للمرأة لأسباب اجتماعية هامة لا مجال لشرحها هنا، كان من مُقتضى العدالة، وقانون العرض والطلب أن يجعل حق الطلاق بيد الرّجل فلئن خسرت المرأة بطلاق الزوج لها العلاقة الزوجية، فإن الرجل يخسر بما أقدم عليه كافة المهر الذي قدّمه لها. وفي تضاعيف هذه الشّرعة تحقيق لأدق معنى توازن العدالة بين الرجل والمرأة؛ ومع ذلك فإن الشريعة الإسلامية أعطت المرأة حقّ اشتراط العصمة لها من أوّل يوم في عمر الزّواج، فإذا اشترطت لنفسها هذا الشرط في صلب العقد، كان لها أن تطلّق نفسها لأيّ سبب، وفي الوقت الذي تشاء.

ومع ذلك فإنّ الإسلام أوصى كُلاً من الزوج والزّوجة بعدم التسبّب لبتر العلاقة الزوجيّة لسبب تعسّفي. من الذي قال لك بأن الإسلام همس في أذن المرأة أن لا تطلب طلاقها من زوجها، ولم يعلن على سمع الزوج النهي عن الطّلاق التعسّفي لزوجته" صحيح أن الطلاق التعسّفي يقع قضائياً لأسباب اجتماعية هامة، ولكنّه منوط بوزر يتحمّله الزوج عند الله ديانه. والرّدع الديّاني في الإسلام أقوى بكثير من العقاب القضائي.

ومرّة أخرى ليتك تثبت لي أسماء المراجع التي تستقي منها أخباراً مكذوبة كقصّة الصّحابي (؟) الذي كان مطعوناً، وقال: زوّجوني فإنّي أكره أن ألقى ربّي عزباً. لأريك الدليل المادّي على أن أصحاب هذه المراجع هم من مُحترفي الكذب والأفتئات على التاريخ الإسلامي.. إنني على الرغم من أنني مختصٌ بالشريعة الإسلامية ومصادرها، لم أسمع قط (صحابياً مطعوناً) كان من خبره هذا الذي تروي عنه. وفي كتابي "الإسلام ملاذ المجتمعات الإنسانية" فصل مستقّل يتضمّن

ضبطاً بالجرم المشهود لكثير من صناعة الافتراء وأعمال "المونتاج" في نطاق التاريخ الإسلامي لكثير من هؤلاء المُحترفين.

إذن هذا الطلاق الذي تطرحه أمامي مثالاً لامتهان الإسلام للمرأة، تلك هي قصته وجذوره العادلة الدّقيقة.. ومع ذلك فإن نسبة الطلاق بموجب إرادة واحدة في أيّ بلد من البلاد العربية والإسلامية، لم ترتفع يوماً ما إلى أكثر من ٥٪. ولكن ما بالك لا تذهب نفسَكَ حسرات على الظلم الذي يقع على المرأة الأوربية والأمريكية في مجال هذا الطّلاق ذاته، الذي تضرب لي المثل به؟ إن نسبة الطلاق في أمريكا، وكثير من بقاع أوربا، زادت على ٥٠٪. ألا يُلفت شيء من المآسي التربوية والاجتماعية التي تفيض بها تلك المجتمعات من جرّاء ذلك؟

تُرى ما هو الظّلم الآخر الذي انحطّ على المرأة قبل الإسلام؟ لقد قضى الإسلام بأن يكون الزّوج هو المُتحمّل لكلّ نفقاتها، وأن لايُكلّفها أي شطط يحملها على البحث عن لُقمة طعامها، أو أيٍّ من حاجاتها، فهل هذا من مظاهر النظرة الدّونية إلى المرأة؟.. ولقد قضى الإسلام من خلال تشريعاته أن تكون المرأة مطلوبة، وأن يكون الرّجل هو السّاعي وراءها والطّالب لها، حتى لا تسقط المرأة عشرين سقطة في طريق البحث عن زوجها المناسب واللّحاق وراءه، كما هي الحال اليوم في أوربا. فهل هذا من مظاهر النظرة الدّونية إلى المرأة؟.. وقد كان الرجل العربي في الجاهلية ينظر إلى المرأة على أنها مادة مُتعته فقط، وكان يقول أحدهم من هذا المنظار لزوجته: إنّما أنت لعبة في زاوية الدّار إن احتجنا إليك، وإلاّ فلا. فلما بُعث رسول الله ألغى هذه النظرة وقضى عليها من خلال قوله: النّساء شقائق الرّجال، فهل هذا من مظاهر النظرة الدونيّة إلى المرأة؟.. ولقد قضت الشريعة الإسلامية بقيام مجالس الشورى في مجال كلّ من الحُكم والقضاء، وقضى باشتراك كل من الرجل والمرأة فيها على قدم المساواة.. فكان رسول الله يستشير النّساء ويأخذ بآرائهن، وربّما كان له شخصياً غنىً عن ذلك، ولكنّه كان يعلّم

الرجال من خلال ذلك ـ كما قال الحسن البصري ـ أن لا يشعروا بأيّ معرة من خلال هذا التعاون معهنّ. وكان كل من أبي بكر وعمر يفعلان ذلك. أفيعدّ هذا من مظاهر النظرة الدّونيّة إلى المرأة؟ . . ولقد أوصى رسول الله بالنساء خيراً أكثر من مرّة. وكان آخر مّرة في مرض وفاته. وكان يقول: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي». وكان يقول: «لا يفرك مؤمن مؤمنة، (أي لا يبغض ويظلم) إن كره منها خلقاً رضي منها آخر». هذا على حين أنّ الزوجة في بريطانيا كانت تُساق من عنُقها إلى ساحة بيع الزّوجات، إلى ما قبل مائة عام فقط، وهذه السّاحة لا تزال معروفة ومشهورة في لندن، فهل كان ذلك من الإسلام نظرة دونيّة إلى المرأة ومن بريطانيا نظرة تقدير إليها؟

لعلّ خير من يجيب عن هذه الأسئلة كلّها، مئات الألوف من النّساء الأوربّيات اللاّئي اخترن الإسلام لأنفسهن عقدية ومنهاجاً. وعانقن "النّظرة الدونيّة" من حيث خلعن ربقة الانحناءة الأوربية من الرجال بين أيديهن ومن خلفهنّ! . .

هذا ما أجاب به فضيلة البوطي الذي ربط ما بين الزواج وما بين قانون العرض والطّلب التجاري. فذهب إلى أن الإسلام قضى على الرجل أن يكون طالباً وقضى على المرأة أن تكون مطلوبة.

ولم يكتف فضيلته بإجابته هذه، بل راح في كتابه (هذه مشكلاتهم) فأفرد منه / ٢٢/ صفحة لزيادة التّفصيل. وتحت عنوان (كيف نقدّر المرأة. . وكيف يقدّرونها) قال إنه يقدر المرأة كعضو أساسيّ في الأسرة ثم المجتمع، بينما يقدّرها سواه كعنصر أساسي بل ركن من أركان المُتعة، إشارة منه إلى المجتمع الغربي.

وتحت عنوان (هذه هي الأنظمة التابعة لنظرة الإسلام) ذهب إلى أن للأسرة أركاناً، وهي تستند إلى عقدة الزواج الرّضائي، وليس إلى الخلّة والصداقة.

ثم عاد إلى موضوع الزواج، فربطه بفطرة الأنوثة. **وانتهى من ذلك إلى القول: (إن انحلال الزّواج إذا تمّ باتفاق الإرادتين، فلا إشكال في ذلك قط). فرفع بذلك عن عقد الزواج قدسيّته.** وذهب إلى أن الإسلام وضع حقّ الطلاق بيد الرّجل، لقيامه بتكاليف الزّواج. فلا يقدم الزوج العاقل على الطلاق، لما يترتّب على كاهله بسبب ذلك من غرامات، إلاّ أن تشتدّ أسباب الطلاق وتستحكم دواعيه، فيقدم حينئذ عليه.

وذهب إلى أنّ المرأة إذا ما وضع حق الطّلاق في يدها، **انقلبت تاجرة. قال هذا ولم يُقم لعلم المرأة وتقواها ومنزلتها الاجتماعية أيّ اعتبار.** ثم راح يُهاجم فضيلته السيد فيّاض نفسه، وما نقله من أخبار وروايات وذهب إلى (أن الإسلام يقوّم المُتعة بميزان المصلحة ـ مصلحة الأسرة ـ يقيناً منه بأنّ المصلحة هي حصن المُتعة). كما هاجم وضع الأسرة في المجتمع الغربي، وحاول تعريته. ولا أرى من حاجة لاختصاره في هذا المقام، لبُعده عن روح السؤال. ثم عاد فهاجم فضيلته السّائل مرّةً أخرى، ممّا لا حاجة بنا إلى نقله أيضاً. وأنهى بحثه عن المرأة، بلطيفة أوْرَدَها، لا تليق بالمقام.

ووجهة نظر السيد فيّاض في "حوارات"

أما السيد فياض، فقد أفرد في كتابه "حوارات" خمساً وأربعين صفحة متكلّماً فيها على المرأة، ومنتقداً ما أورده فضيلة البوطي وأصحاب التطرّف الدّيني.

فابتدأ بالكلام عن سمات إشكالية الوضع التحرّري للمرأة العربية، فعدّد تلك السّمات. وتناول المرأة في النتاج الفكري الحديث. فذهب إلى أنّ جماعات التطرّف الديني يحاولون بعث الحياة من مومياءات عصور الانحطاط، على حسب تعبيره وأنّ تراثنا الحالي يسير على خطوط ثلاثة.

واستعرض تاريخ المراة منذ نهاية العصر البرونزي، مروراً باليهودية والمسيحية والمرأة العربية قبل الإسلام. ثم استعرض ما أورده القرآن المجيد عن المرأة ـ على حسب علمه ـ فحدّد ذلك في الأمور التالية:

أولاً ـ أن الرجل والمرأة من أصل واحد.

ثانياً ـ أنّ أول تكليف إلهي قد خوطب به الرجل والمرأة معاً وذلك في قصة الخلق القرآنية.

ثالثاً ـ وأنّ القرآن المجيد قرّر المسؤوليّة الإنسانية للمرأة.

رابعاً ـ أنه حرّر المرأة من مظالم الجاهلية.

خامساً ـ أنّ القرآن الكريم ركّز على شخصية المرأة في أكثر من موقع، فذكرها إلى جانب الرجل، ولكن بعده ـ وأن الحديث الشريف أيّد ذلك.

ثم تحدّث عن حدود شخصية المرأة في الإسلام. فقال إن الإسلام قرّر استقلالية شخصية المرأة، واستقلالية حرّيتها في الاختيار ما بين الكفر والإيمان وأن الإسلام حدّد مكانة المرأة في الأسرة، فجعلها مسكناً للرّجل، وجعل بينهما ألفةً ومودّة، وأن القرآن قرّر التّوازن بين حقوق الزوجة وواجباتها، لكنه جعلها دون الزّوج. ونظّم تعدد الزوجات. وأنّ السُّنّة أكّدت حق المرأة في اختيار الزوج، كما أكّد حقّها في مفارقة الزوج الذي لا تريد. وأن القرآن قرّر مبدأ مشاركة المرأة للرجل في الميراث، فحدّد نصيبها: زوجة وأُمّاً وأختاً وبنتاً. كما قرّر مسؤوليتها الجنائية تماماً كالرّجل، وذلك في حالتي الزنا والسّرقة.

ثم تكلّم على المرأة في المجتمع الإسلامي الأول. فذهب إلى أن الإسلام شرّع للمرأة أن تشارك في الحياة الاجتماعية، وأن تلتقي الرّجال، وفق آداب حددها القرآن والسنّة، كستر بدن المرأة، عدا الوجه والكفّين. كما بيّن أنّ المرأة

شاركت في الهجرة إلى المدينة المنوّرة، وفي مبايعة النبي ﷺ، وفي الموالاة والأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر، وفي المباهلة مع النّصارى. كما شاركت في الشهادة على أساس أنّها نصف شهادة الرّجل، إذا لم يوجد رجلان.

ووضح أن القرآن الكريم تشدّد في الحفاظ على سمعة المرأة، فأمر بغضّ البصر، وألحّ على جدّية التخاطب، وأن تتصف حركة المرأة بالوقار. وأن السنّة أكّدت حق المرأة في التعلّم، وقد شاركت في رواية السُّنّة وتعليمها للناس. وهنا جعل عائشة (رضى) مثالاً للمرأة التي وصفها. وأضاف أن المرأة في صدر الإسلام شاركت في العبادات الجماعية زمن النبي ﷺ، وفي الاحتفالات العامة، وفي الرّعاية الصحيّة، وفي قوّات الجيش، وعملت خلف خطوط القتال في مجالي التغذية والتمريض. وشاركت في العمل المهنيّ حتى خلال مدّة عدّتها.

وانبرى هنا يفنّد الأحاديث المدسوسة. على حدّ زعمه ـ في موضوع المرأة ـ وانتقل إلى الحديث عن المرأة بعد النبي ﷺ. فزعم أنّ الوضع الحضاري للمرأة العربية المسلمة، واجه انهياراً واضحاً في العصر الأموي. وازداد "تَسَرَطُنا" في العصر العبّاسي. ثم ترسّخ في العهود التي تلته، لعوامل شتّى، منها:

١ ـ غياب الوجه الحقيقي للدين.

٢ ـ أن الحكم الأموي استبداديّ تعسّفي.

٣ ـ ظهور قلّة غنيّة مُستبده، وكثرة فقيرة مقموعة.

وأتى بعد ذلك بأمثلة تؤيد في حُسبانه ما ذهب إليه.

ثم انتقل متكلّماً على المرأة في أدبيّات التطرف الدينّي الجديد. فقدّم نماذج مُختارة من أقوال أصحابها، وممّا أوردوه في مؤلّفاتهم: كنور الدين العتر، والمودودي وحسن البنّا والبهي والخولي ومحمود خيّال **والدكتور البوطي ـ فأدخل فضيلته في الإسلاميين المتطرّفين..**

فزعم أن ما أورده هؤلاء في مؤلّفاتهم، تهضم حقوق المرأة، وتخالف صريح القرآن والسنّة. مُستغرباً أن يأتي هؤلاء جميعهم بما زعموه، بمرآى ومسمع من خيرة علماء الإسلام ـ (دون أن يذكر لنا اسم واحد من هؤلاء العلماء "الخيرة" بالذات، وهو الذي وصف فضيلة البوطي في حيثيّات أسئلته أنّه "العلاّمة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أحد أبرز الفقهاء والمفكّرين المسلمين في هذا الزّمن. فقد عرفناه عبر كتبه الكثيرة التي تشعّبت لتمثل كلّ ما يمتّ للعقيدة والفكر الإسلاميين بصلة، بما في ذلك العلوم الحديثة والنظريات والآراء الفلسفية المعاصرة) ـ.

كما استغرب صاحبنا أن يجد بين النساء من يصدّق مزاعم أدبيّات من سماهم "أصحاب التّطرف الدينّي الجديد". وقد استخلص من أدبيات هؤلاء صـ ٧٥ أنها: "تؤكّد جميعها أنّ النظر للمرأة، لم يكن أبداً يقوم على أساس مساواتها بالرجل في الإنسانية، بل يقوم على كونها جسداً يُرضي نزعاته الجنسيّة).

وتعرّض هنا لفضيلة البوطي، وقوله عن المرأة في كتابه (إلى كل فتاة صـ ١٠):

(إنّها أخطر ابتلاء دنيويّ على الإطلاق). لأنّها (أول مراتب الشهوات التي وضعها الله زينة وابتلاءً في طريق الناس).

وانتقد حضرته فضيلة البوطي أيضاً لإخضاعه مسألة الزواج لقانون العرض والطلب، ولعدم تركه للمرأة كل الحرية والاختيار.

وانتهى من سائر مقدّماته هذه إلى أنّ أدبيّات هؤلاء المتطرفين الإسلاميين "تشيّء المرأة" وتجعل من "غير المشيّئة" عنصر فوضى واضطراب في النظام الاجتماعي والأخلاقي. وأنّ هؤلاء المتطرّفين الإسلاميين، يحاولون إعطاء "الصبغة العقلانية"، لإضفاء الشرعية على العزل الكامل للمرأة.

واتخذ السيد فياض بعد ذلك عنواناً هو (عمل المرأة: الهلع من الاستقلاليّة) ابتدأه متسائلاً: (لماذا تحارب جماعات التطرّف الديني عمل المرأة؟) وراح فاستعرض أقوال العتر والمودودي ومتولّي شعراوي والدكتور البوطي والجوهري وحسن البنّا، أقوالَهم التي تكاد تُجمع على: (أنّ شرطهم لعمل المرأة هو "الضرورة" أي أن تكون تحت حاجة الفقر، لا تملك ما تأكله ولا من يعولها).

ثم ربط السيد فياض ما بين عمل المرأة، والتخلّف الاقتصادي، فكان رأيه: (إنّ لمشاركة المرأة العربية في الانتاج الاقتصادي أهمية خاصة، في هذه المرحلة بالذات، للارتقاء بمستوى الانتاج القومي. زعم: (إن تحرير المرأة ومساواة وضعها بالرَّجل، كان وسيبقى مستحيلاً طالما أنّ المرأة ستبقى مُعفاة من الانتاج الاجتماعي المنتج. وطالما تقتصر على العمل المنزليّ الخاص). لا سيّما بعدما قضى التقدّم التكنولوجي على دور القوة العضليّة في بناء الحضارة، وبعدما ثبت علمياً أنّ هناك سمات بيولوجية تختص بها المرأة دون الرّجل.

ثم تناول موضوع "الحجاب" فأشار إلى أنّ التطرّف الديني يضع الحجاب في واجهة اهتماماته، وأنّ الكثير من النّساء، صرن يلتزمن الحجاب وسيلة للتعبير عن انتماء ما. واستعرض تاريخ الحجاب قبل الإسلام.

وعرّج على موضوع الطلاق، وما أورده فضيلة البوطي في كتابه (هذه مشكلاتهم) حول هذا الموضوع. وانتهى إلى القول: (ليس هناك ما يدعو للاعتزاز بالنفس أمام الغرب.. فلا توهمنا الأرقام الواردة عن نقصان حوادث الطّلاق عندنا، وتزايدها في الغرب، لأنها تحتاج إلى تحليل، وإلى نظرة أعمق). فزعم هنا أنّ الغلبة النسبيّة للطلاق عندنا، مرجعها اضطهاد الرّجل للمرأة، أمّا سعادة أُسرنا، فهي دليلٌ على تسلطيّة المجتمع وجموده، وليس على استقراره وقلّة مشاكله.

ومن خلال "كلمة أخيرة" نبّه السيد فياض الأذهان إلى أنّه نفسه لا يتبنّى

موقف "الغرب" من المرأة، فهي تعاني هناك مشاكل أخرى لا حصر لها. وذهب إلى أن كل شيء في الغرب يشير إلى أنهم يتعاملون مع المرأة كوعاء جنسيّ ليس إلاّ. وكل الأصوات تدعو المرأة لتحسين امكانياتها الجسديّة، طلباً لزيادة تمتّع الذكر بها، فإذا لم تعدّ نفسهاالذلك، نُبذت، فكانت كسقط المتاع.

وصرّح بأنه بحاجة إلى عالم جديد، يكون الرجال والنساء فيه متكافئين تماماً.. وأنّه بحاجة إلى القضاء على الغموض واللا عقلانية والإنشائية من جهة، وإلى القضاء على أشكال التحرّر المزيّفة الخادعة في التعامل مع المرأة من جهة أخرى، هذه العقول التي تتعامل مع المرأة كجسد لا غير، وترفض المرأة أساساً، كذات عاقلة مُنتجه.

هل أصاب فضيلة البوطي والسيد فياض فيما أفضيا به؟

الذي تبادر إلى ذهني، هو أنّ فضيلة البوطي أساء فهم عبارة السيّد فيّاض حين قال: (إن واقع المرأة في الإسلام ليس حضارياً، والذكورية التوراتية تنشر أنفاسها في كافة أرجاء الفكر الإسلامي). فذهب ظنّه إلى أنه يُهاجم القرآن الكريم نفسه، فقابل ذلك بمهاجمته علناً.

إذ تبيّن لي مما أورده السيد فياض في كتابه "حوارات" أنّه يقصد المسلمين بآرائهم الحاضرة المنافية لدلالات آيات القرآن الكريم. وهم من أطلق عليهم اصطلاح "المتطرّفين الإسلاميّين"، والذين لم يستثن من بينهم فضيلة البوطي، بناءً على ما اقتبسه من مؤلّفاته.

فمن زاوية نظري، أنّ البوطي وفيّاض، بعيدان كلاهما عن الرؤية القرآنية السّليمة، ولذلك أقول:

إن وجود الذكر والأنثى، يشكّل ظاهرة طبيعيّةً لا عجب فيها. ذلك أنّ الله تعالى خلق كل شيء أزواجاً. ومن تفاعل كل زوجين تستمر الحياة وتتجدّد. فالله جلّ شأنه يقول في الذاريات ٤٩: **﴿ومن كلّ شيء خلقنا زوجين، لعلكم تذكّرون﴾**، أي لتدركوا غايتها، وهي تحقيق استمرارية الحياة وتجدّدها.

وهذا القانون الطبيعي يعني أن حقيقة كل زوجين من هذه الأشياء، هي واحدة من حيث فطرتها. **والاختلاف بينهما إنّما هو في التركيب العضويّ الفيزيولوجي فقط، تبعاً للمُهمّة المنُوطة بكل طرف منهما.** فإذا حدث أن شرّع الخالق أحكامه للذكر والأنثى، فلا بدّ أن تتمّ هذه الأحكام بالمساواة المطلقة على صعيد حقيقتهما الروحانية. **وإنّما تختلّ المعادلة على صعيد الأحكام المتعلّقة**

بتخصّصهما العضوي الفيزيولوجي. هذه النتيجة هي نتيجة طبيعية أيضاً، لا يعترض عليها إلا كل جاهلٍ مكابر.

وتبياناً لهذه الحقيقة الطّبيعيّة، جاء قول الله تعالى في سورة الحجرات ١٣:

﴿يا أيها النّاس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إنّ الله عليم خبير﴾.

فهذه الآية الكريمة قد نصت وتضمنت الأمور الستة التالية:

أولاً ـ قررت مبدأ إنسانية الرجل والمرأة، ومساواتهما على صعيد الإنسانية. دلّنا على ذلك خطابه تعالى **﴿يا أيها الناس﴾**.

ثانياً ـ وقرّرت أيضاً مبدأ اختلاف التركيب العضوي للذكر عن التركيب العضوي للأنثى، من حيث عملية الخلق، وأنّ هذا الاختلاف العضوي كان مقصوداً، لقوله تعالى: **﴿إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى﴾**.

ثالثاً ـ ووضّح لنا جلّ شأنه غايته من هذا التّفريق العضوي، فحدّده في استمرارية الحياة وتجدّدها. وهذا ما عبّر عنه بقوله تعالى: **﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل﴾** أي جماعات كبيرة أو صغيرة.

رابعاً ـ ثم وضّح جلّ شأنه الغاية المُثلى من هذه العملية وحكمتها العظيمة. معبّراً عن ذلك بقوله تعالى **﴿لتعارفوا﴾**. والمعلوم أن المعرفة ضدّ الجهل. وتقولون: تعارف القوم: أي عرف بعضهم بعضاً. وتعارف الزوجان، عرف كلٌ منهما الآخر. والتعارف يقتضي التّعايش وتبادل المصالح والمساواة في التّعامل إلى حدّ التآخي. فدلالة **﴿لتعارفوا﴾** أي ليتعرّف بعضكم بعضاً، فيتزاوج الذكر والأنثى، وتتناسل الأجيال، ويتعايشوا ويتبادلوا المصالح، ويبلغوا في صلاتهم وتعاملهم حدّ المساواة والتآخي فيما بينهم.

خامساً ـ ونبّه تعالى أذهاننا إلى أنّ المطلوب من النّاس، أن يعمدوا في تلاقيهم إلى تأسيس أُسرٍ زوجيّة، يتعايش أفرادها في مساواة وتآخٍ، فيقيموا علاقاتهم على أساسٍ من تقوى الله تعالى والخشية من محاسبيته. فهذه هي دلالةقوله تعالى هنا: ﴿إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. محذّراً بذلك من مخالفة نصوص الأحكام الشرعية.

سادساً ـ وأنهى جلّ شأنه هذه الأمور بقوله تعالى ﴿إن الله عليم خبير﴾ أي أنّ خلقه وإبداعه ووصاياه، إنّما صدرت عن علمٍ ثابت، وخبرة حقيقيّة، بحكم كونه سبحانه وتعالى (العليم الخبير).

هذه التعاليم الستّة التي تضمّنتها هذه الآية الكريمة، هي أصل وأساس جميع تعاليم القرآن الكريم المتعلّقة بالإنسان ذكراً كان أو أنثى. وكلّ متدبّر لكتاب الله تعالى، لا بدّ أن ينطلق من مُنطلقها، وإلاّ زاغ فهمه عن مقاصد القرآن الكريم. فهذه الآية، في حقيقة الأمر، بمثابة نصٍّ دستوري.

وقد لاحظنا أنّه جل شأنه، سوّى هنا ما بين الذكر والأنثى في حقيقتهما الإنسانية والروحية وروح المسؤلية. فالرجل والمرأة سواء في ناحية الحقوق والواجبات تجاه اللّه عز وجل، وفي مسؤولية تحمّل الدعوة إلى اللّه تعالى أيضاً، وفي ضرورة السّعي لجمع شعوب الأرض على صعيد محبّة الله وتقواه. ولا فرق في ذلك، بين الذكر والأنثى، إلاّ فرق التركيب العضوي الفيزيولوجي، الذي لابدّ أن تتفرّع عنه فروقٌ توازيه.

وهذه الآية الكريمة، قد أشارت في حقيقة الأمر إلى أنّ تكوين جسد الرّجل قد صيغ وأسّس ليكون "فاعلاً". وأنّ تكوين جسد المرأة، قد صيغ وأسّس ليكون "مُنفعلاً". هذه هي حقيقة اختلاف التكوين العضوي للذكر والأنثى. وهذا الاختلاف في تكوين جسديهما، يساعد على استمرارية الحياة وتجديدها، من

خلال الالتزام بتأسيس أُسَر قوامها الذكر والأنثى. فما عدا هذا الفرق، وما يتشعّب عنه، فالذكر والأنثى على قدم المساواة المُطلقة.

فعلى الصعيد العضوي وتأسيس الأسرة. لاحظنا أن الله تعالى حين اصطفى آدم عليه السلام كأوّل رسول إلى بني الإنسان، وذلك من خلال قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم...﴾. أقول حين اصطفاه، أمره بتأسيس مسكن وأسرة، قائلاً في سورة البقرة ٣٥: ﴿وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنّة...﴾، فلم يأمره بالزواج من أكثر من إمرأة واحدة، تنبيهاً إلى أنّ مبدأ "تعدّد الزوجات"، قد أجازه الله تعالى بعد ذلك لضرورات قاهرة، وأن مبدأ "التعدّدية في الزوجات" ليس هو الأصل في الشريعة الإسلامية. وقد أكّد لنا ربّنا هذه الحقيقة في سورة النساء ٣، حين قال مركّزاً في التعدّدية على مبدأ العدل بين الزوجات: ﴿فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم..﴾. وحرف (أو) هنا حرف عطف للتّخيير دون الجمع. وقد أكّد تعالى هذه الحقيقة مرّة ثانية في نفس سورة النّساء ١٢٩، حين قال: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء، ولو حرصتم..﴾.

فالزّواج وتأسيس الأسرة، لم يشرّعه الله تعالى إذن لتمتّع الذكر والأنثى، بل شرّعه "أداة" وحافزاً، لاغاية في حدّ ذاتها. والمسلم الذي يؤسس أسرة سعياً وراء الحصول على المُتعة، مُتجاهلاً هذه الغاية المُثلى، ولايُضحّي من أجل تحقيقها، لايكون متفهّماً لكتاب الله وأحكامه. ويُعدّ ممّن أضاعوا الدّين، فحق عليهم قوله في سورة مريم ٥٩: ﴿فخلف من بعدهم خلفٌ أضاعوا الصّلاة، واتّبعوا الشهوات، فسوف يلقون غيّاً.﴾ وهذا ردٌّ على ما زعمه فضيلة البوطي من أن الزواج قام تحقيقاً للمُتعة.

وتأكيداً للحقيقة التي وضّحناها، فقد أوصى الله تعالى الذين لا يملكون ما

يؤهّلهم لتأسيس أسرة، بقوله تعالى في سورة النور ٣٣: **﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يُغنيهم الله من فضله..﴾**، فهو تعالى لم يأمر هؤلاء بالأخذ بمبدأ نظام المتعة الذي قال به الشّيعة أو بمبدأ سواه من الأنظمة الفاسدة. وقد وعد جلّ شأنه الشّاب "المُستعفف" لوجه الله وطاعة له، أن يرزقه من "فضله".

وقد جعل القرآن الكريم لنظام تأسيس الأسرة قداسة ظاهرة، حين لاحظناه عز وجلّ، قد أوجب على المسلم أن يتزوّج فتاة "مؤمنة" خاصّة، وذلك في سورة البقرة ٢٢١، قائلاً: **﴿ولأمةٌ مؤمنةٌ خيرٌ من مشركةٍ ولو أعجبتكم..﴾**، فلم يقل هنا (مسلمة) بل قال (مؤمنة)، وهذاالتفريق قد أفصح عن حقيقة قول رسول الله ﷺ: «عليك بذات الدّين تَربت يداك».

على أساسٍ من هذه الأحكام، أُسّس نظام الزّواج في الإسلام. وهو من هذه الجهة عقد تراضٍ بين الذكر والأنثى، ليس على أساس تمتُّع الواحد بالآخر، بل على أساس بناء لبنة اجتماعية صلبة تهدف إلى تحقيق سلامة النّسل واستمراريته. وقد رأينا كيف وضعت آية سورة الحجرات في أيدينا مبادئ ستّة لهذا النظام: أولها وحدة أنسانية الذكر والأنثى. وثانيها اختلاف تكوينهما العضوي وثالثهما تحقيق استمرارية الخلق والحياة. ورابعها السّعي لجمع بني البشر وتآخيهم. وخامسها تأسيس كل ذلك على تقوى الله الخالق خشية يوم الحساب. وسادسها مراعاة ما يقتضيه العلم ومُنجزاته، لأن مُشرّع هذا النظام هو **﴿عليم خبير﴾**. وقد أقامه على أسس علمية مُحكمة وخبرة تامة.

والآن، وبعد أن بلغنا هذا الحدّ من الإحاطة بموضوع الزّواج تجري على الألسنة أسئلة عديدة. وقد نشأ أغلبها عن الأحكام العائدة للفوارق العضوية ما بين الذكر والأنثى. وإليكم أهمّ ما يتداولونه من تساؤلات في هذا المجال:

١ ـ لماذا قرّر الإسلام وأوجب على الذكر دفع مهر إلى الأنثى؟

٢ ـ لماذا شرّع الإسلام الطلاق والخلع، ووضع الطلاق بيد الذّكر خاصة؟

٣ـ وهل خصّ الإسلام الأنثى بلزوم البيت دون العمل خارجه؟
٤ ـ وهل فُرض الحجاب ليحول دون تعامل الأنثى مع غير بعلها؟
٥ ـ وهل فرّق الإسلام المرأة من حقوق مواطنيّتها؟

هذا، وإني أوجز للقارئ الكريم إجاباتي عن هذه التساؤلات:

السؤال الأول:

لماذا قرّر الإسلام واوجب على الذكر دفع مهر للأنثى؟

قرّره، ولم يُحدّده، على أساس أن بناء عشّ الزوجية مسؤولية مالية قبل كل شيء. لأنّ المال عَصَبُ كل حاجة مادية. فالرّجل "فاعل"، فهو زارع هذا الأسرة، وهو مكلّف بالجهد والعناء وسدّ المطلب المالي..

بينما المرأة "منفعلة" وهي مزرعة هذا الرّجل، ومهمّتها إنجاب الأولاد، على حساب جهد عظيم تبذله من خلال حملها ورضاعتها وحضانتها، لأطفال هذه الأسرة. وهي بجهدها العظيم هذا توازي به جهد الرجل الجسماني الغظيم أيضاً لتأمين نفقات هذه الأسرة. **وعليه فالمعادلة بين الزوج والزوجة متوازنة.**

ثم إن هذا المهر منه المقدّم ومنه المؤجل. فالمقدّم في حقيقته، فلبداية تأسيس عشّ الزوجية. والمؤجل منه فللتوقُّعات المستقبلية. ولمّا كان عشّ الزوجية أشبه بمؤسّسة صغيرة، فقد ترتبّت إدارتها، ومسؤولية ذلك، على الجانبين: على الرجل بكونه القوّام في الإدارة والتوجيه والخطيط، وهو ما يفيده لفظ "القوّام". ولا تعني القوّامية بالطبع، امتناع التشاور بين الزوجين، بل لا بدّ من تشاورهما. والكلمة، في حال الخلاف، إنّما هي للقوّام. فالقواميّة إذن "حاجة" تقتضيها إدارة هذه المؤسسة الزوجية وحسب، ولا تعني بحال من الأحوال عدم المساواة بين هاتين الدعامتين. والمعلوم أنه لا تقوم مؤسسة على مساواة مُطلقة بين إدارييها. فإلى هذه

الناحية، ورد قوله تعالى في سورة البقرة ٢٢٨: **﴿ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرّجال عليهنّ درجة﴾**. فالدرجة هنا، إشارة إلى القواميّة، بقرينة قوله: **﴿ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف﴾**. ولا تشير الدرجة هنا إلى دونية المرأة في مواجهة الرجل. فمزاولة الرجل ما تستلزمه هذه الدّرجة، أو القواميّة إنّما بكون **﴿بالمعروف﴾**، لا بالتسلّط. إذ لا بدّ لكلّ مؤسسة من مدير. وصلاحية الإدارة لا تعني صلاحية التحكُّم. فلا تسير سفينة بربّانين.

ولم يُدرك السيد فياض حقيقة معنى "الدرجة" هنا، لذلك لاحظناه قد قال صـ ٦٠: (قرّر القرآن التوازن بين حقوق الزوجة وواجباتها، ولكنّه جعلها دون الزّوج). فلم يتدبّر الآية على الوجه الذي ذكرت.

ثم إن القوّام في لغة الضّاد يفيد المعنى الذي ذهبت إليه. تقول قام بأمر: تولاّه. وقام عليه: خرج عليه وراقبه. وقام على أهله: قام بشأنهم. (محيط المحيط). فالقوّام إذن هو الذي ينفق على عياله ويراقبهم ويرعاهم وما دام الزوج قد تكفّل بالإنفاق، فهو مكلّف بالإشراف والمراقبة أيضاً، ولكن بالتشاور في كل أمر من الأمور الهامة مع رفيقة حياته. خصوصاً وأنّ عشّ الزوجية إنما قام على عقد تراض بينهما، وعلى الصورة التي وضحناها.

السؤال الثاني:

لماذا شرّع الإسلام الطلاق والخلع، فوضع الطلاق بيد الذكر خاصّة؟

جوابه، أن الطلاق والخلع يؤدّيان إلى فسخ عقد التراضي، الذي تعاقد عليه الزوجان وعلى الأسس التي ذكرناها. والإسلام احلّ الطلاق والخلع، ولكن بشروط قاسية جداً، لما يترتّب على ذلك من عواقب تتناول مستقبل الأولاد والزوجين ومكانتهما الاجتماعية، وخشية التخلخل الذي يُحتمل أن يحدثه الطلاق

أو الخلع في بُنيان الأمة. عبّر عن هذه الأمور جميعها قول رسول الله ﷺ المؤثّر: «إنّ أبغض الحلال عند الله الطلاق».

ويتساءلون: لِمَ وضع الله تعالى حق الطلاق في أيدي الرجل؟ مع أنّ مثل هذا السّؤال مُستهجن في نظري. **ذلك أن لفظ الطلاق لم يستعمل تمييزاً للرجل على المرأة، أو تحكماً فيها. بل استعمل على أساس دلالته اللغوية وحسب.** فكلمة "طلاق" تعني في اللّغة الفراق والتّخلية من القيد المالي. ومعلوم أن الرّجل وحده قيّد نفسه، عند تأسيس لبنة الأسرة، بقيد الانفاق المالي أما الركن الثاني لهذه الأسرة، فلم يقيّد نفسه بشيءمن هذا القبيل إلاّ أن يكون مُنفعلاً ومزرعةً للرّجل. فلا يصحّ من حيث اللغة أن نستعمل لفظ "الطّلاق" للزوجة وهي على هذه الحال. **ومن السّخف أن ينصّ عقد الزوجية على أنّ للمرأة حق طلاق زوجها على ما زعمه فضيلة البوطي خلال إجابته** بل لا يصحّ للمرأة، إذا أرادت فراق زوجها لأسباب مقبولة شرعاً، لا يصح أن نستعمل لخطواتها هذه إلاّ كلمة "الخلع"، إذا شئنا التعبير عنها بلسان عربيّ مبين. لأنّها تخلع نفسها عن أن تكون مزرعته.

فالطلاق والخلع، كلمتان عربيتان فصيحتا الدلالة. ولا تحملان أي امتياز لطرف دون طرف من أطراف لبنة الأسرة. وما نلاحظة من امتياز عمليٌّ، على الصعيد الاجتماعي، فلايعود سببه إلى هاتين الكلمتين، بل إلى سوء فهم الفقهاء وقُصر إدراكهم عن دلالة وحكمة استعمال هذين اللّفظين. وإنّ في إجابة فضيلة البوطي، وهو الفقيه الشهير، خير دليل على صحّة ما أقول.

فما سمّى الله جلّ شأنه الرّجل الركن الذكر للأسرة قوّاماً، إلاّ إعلاناً عن مسؤوليته المالية التي رتّبها على نفسه. فإن شاء فراق زوجته لأسباب شرعيّة، فلا ينطبق لعمليّة فراقه هذه إلا كلمة "طلاق" لغة لدلاتها على الفراق والتّخلية كما ذكرت.

ويقابل لفظ الطلاق لفظ الخلع لغة في عملية تأسيس لبنة اجتماعية. فأنت

تقول: خلع الإنسان ثوبه عن بدنه: إذا نزعه عنه. وتقترن دلالة الخلع لُغة بمهلة زمنيّة أيضاً على حسب ما بيّنه أصحاب المعاجم. من هنا جاءت دقّة دلالة "الخلع" مقابل دقّة دلالة "الطّلاق". **فلا يصحّ أن تقول: طلّقت زوجة فلان بعلها. ولا أن تقول: خلع الرجل نفسه من زوجته.**

هذا وان الحديث الشريف الذي أوردناه، يرسّخ في ذهن الزوجين المؤمنين كليهما ضرورة تقيّدهما بشرع الله في تعاملهما، القائم على التضحية المتبادلة من جانب كل طرف منهما لصالح أسرته، وعلى أساس تقوى الّله وابتغاء مرضاته عز وجلّ. فالله تعالى، وإن أحلّ الطلاق أو الخلع بشروط قاسية، فالطلاق مكروه في نظره. ولم يقل رسول الله ﷺ: (إن أبغض الحلال عند الله الخلع). على اعتبار أن الزوجة طالبة الخلع، تستطيع امرأة أخرى أن تحلّ محلّها، وتنتظم بذلك أمور الأسرة وتستمر.

السؤال الثالث:

هل خصّ الإسلام الأنثى بلزوم البيت دون العمل خارجه؟

لم أجد من خلال تدبّري لكتاب الله القرآن، أي نصٌ فيه يحرّم على الزوجة العمل خارج منزلها. كما أني لم أجد أيّ نصٍّ قرآني يلزمها بلزوم دارها. اللّهم إلا استدلالهم بخطاب الله تعالى لزوجات النبي الكريم أن **﴿وقرن في بيوتكنّ﴾**. بينما هو لا يشمل جميع النساء المسلمات من جهة، ولا يفيد أيضاً لزومهن دورهنّ.

فلو صحّ تعميم من يعمّم هذا الأمر الإلهي، على جميع المسلمات، لكانت قد اضطرّت القائمات بمساعدة أزواجهن بفلاحة الأرض، أن يتركن أزواجُهنّ ليعملوا في الأرض وحيدين، دون مساعدتهنّ لهم فيما يعملون. لكنّ التّاريخ لم يورد لنا بروز مثل هذه الظاهرة في حياة قرويّات صدر الإسلام. الأمر الذي يؤكّد انحصار دلالة **﴿وقرن في بيوتكن﴾** في نساء النبي وحدهنّ.

أضف إلى ذلك أن ﴿وقَرْنَ في بيوتكن﴾ لا تحمل دلالة لزوم الدّار. بل معناه التَزِمْنَ الوقار ونظرة الجدّ والأطمئنان في مصاحبتكنّ لرسول الله ﷺ، وانصرفنَ عن كل ما يمكن أن يشغلكُنّ عن ملازمته والإفادة من وعظه وإرشادة وعمّا يُتلى في بيوتكنّ من آي الذكر الحكيم. وهذا المعنى المجازيّ يتحتّمه سياق هذه الاية الكريمة وسباقها وتسلسلها الموضوعي. وهو أمرٌ سأفيض في شرحه عند الكلام عن عائشة رضي الله عنها.

المهم من ذلك كُلّه، هو أن الإسلام، **وقد سكت عن عمل المرأة خارج منزلها، فهو سكوت إقرار بالسّماح لها بالعمل خارج منزلها. أما وجوب ذلك، أو عدمه، فهو أمرٌ يعود إلى تقدير الزوجين فيما بينهما، على ما تقتضيه مُتطلبات ظروفهما الخاصة. أو أن يستدعي ذلك الوضع الاقتصاديّ للأمّة، فالضرورات لها أحكامها.**

السؤال الرابع:

وهل فرض الإسلام الحجاب، ليحول دون تعامل الأنثى مع غير بعلها من الرجال؟

أقول، بحثت موضوع الحجاب الذي قرّره الإسلام للمرأة. **فلا يُستدل من خلاله حظر الإسلام على المرأة التعامل مع الرّجال من غير أزواجهنّ، فهو يسمح بذلك ضمن مواصفات الحجاب التي ذكرناها، وعلى أساسٍ من تقوى الله عزّ وجلّ.**

السؤال الخامس:

وهل فرّق الإسلام ما بين ذكرٍ وانثى، في حقل التّعليم؟

أقول، لقد تقصيت هذا الموضوع في كتاب الله تعالى، فلم أعثر على أيّ

نصٌ قرآنيّ يفرّق في أمر التعليم ما بين ذكر وأنثى. **فلو صح عدم جواز تعليم المرأة، لكان ورد في كتاب الله نصٌ صريح على ذلك المنع، لأهمية الموضوع.**

وعلى العكس تماماً، فإن جميع المُعطيات القرآنية، والقرائن، تجمع على أمر عدم جواز التفريق في أمر التعليم بين ذكر وأنثى. خصوصاً وأن الله تعالى يقول في سورة التوبة ٧٠: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المُنكر..﴾** وقد شمل جلّ شأنه الرجال والنساء في مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية. **أي يسوي الرجل والمرأة في حقل طلب العلم، أداءً لهذه المهمّة**، فالمرأة مكلّفة بالتحصيل، ومحاولة بلوغ ذُرى العلوم كالرّجال، في حدود قيامها بأمومتها، على اعتبار أنّ مهمّتها في هذه الحياة، والرّجال، واحدة.

والحق الذي يجب الاعتراف به، هو أن المُسلمين، لم يبلُغوا كُنه هذه الحقيقة، في عصور الإسلام المتأخّرة، الأمر الذي أوقعهم في شرّ فهمهم، وانتهى بهم إلى أن عاد مجتمعهم يحاول التحليق بجناحٍ واحد. هذا وإنّ السبب الرئيسي لفوضى مجتمعنا الرئيسيّ الحاليّ، هو جهل المرأة المسلمة، وإهمال الرّجال حضّها على تحصيل العلم مع الذكور على مستوى واحد.

السّؤال السادس:

وهل حرم الإسلام المرأة من حقوق مواطنيّتها؟

لقد سوّى الإسلام بين حقوق الرجل والمرأة على صعيد المواطنيّة. فلم يحرمها من أيّ حقٍ من حقوقها الإنسانية، ومنها حق الانتخاب أيضاً. وهل ننسى قوله تعالى في سورة الممتحنة ١٢: **﴿يا أيّها النّبي إذا جاءك المؤمنات يُبايعنك... فبايعهنّ﴾**. وهل أن البيعة إلاّ أحد أشكال الانتخاب؟

كذلك منح الإسلام المرأة حقّ التملّك، فورّثها: زوجة وأمّاً وأختاً وبنتاً. وملّكها، ومنحها حرّية التصرف بمالها، وأوصى الرّجال في سورة النساء: محذّراً: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم أن ترثوا النّساء كَرْهاً﴾ أي لا يحق لكم اغتصاب أموالهن. كما كفل الإسلام للمرأة حقوقها المادية حين طلاقها.

وقرّر الإسلام استقلالية شخصيّة المرأة، وحرّيتها في الاختيار ما بين الكفر والإيمان أيضاً. كما قرّر مسؤليتها الجزائية عمّا تقدم عليه، وذلك في سورة المائدة ٣٨: ﴿السّارق والسارقة فاقطعوا أيديهما..﴾. وهكذا ندرك أن الإسلام لم يفرّق في تعليمه بين رجل وامرأة على صعيد الحقوق المدنية والمواطنية خاصة.

والآن، وقد فرغت من الإجابة باختصار، عمّا تتداوله الألسنة من أسئلة حول المرأة وتردّدها في كل مكان، أعود إلى تناول قول السيّد فياض في سؤاله: (إن الذكورية التوراتية تنشر أنفاسها في كافة أرجاء الفكر الإسلامي).

فأقول: إن كلماته هذه تنطبق على الأدبيّات الإسلامية الموروثة والمملوءة انحرافات عن إفادات القرآن المجيد، لتأثرها بأفكار الإسرائيليين على مرّ القرون. هذه الأفكار التي تتجلّى، فيما يكتبه "أعلام" الكتاب المسلمون المتزمّتون الذي لم يمحّصوا ما ورثوه ولم يتدبّروا القرآن الكريم فتركوه مهجوراً، وانكبّوا على المتوارث من آراء السابقين، دون تمييز.

أما قوله ضمن سؤاله أن: (ثمّة عدم تساوٍ مُطلقٍ بين الذكر والأنثى في الإسلام.).

فالذي أراه أنّ خطأ فهمه هذا، إنما يعود لعدم إحاطته بهذا الموضوع قرآنياً. فالإسلام دين الفطرة. وقد نبّهنا ـ كما سبق أن ذكرت ـ إلى وجود اختلاف في تركيبة جسمي الرجل والمرأة عضوياً فيزيولوجياً. وهذا الاختلاف في حدّ ذاته يشكّل عائقاً دون مُطلقية مساواة الرّجل بالمرأة، من حيث تركيبهما العضوي

الجسديّ، **فهل بالإمكان المساواة مساواة مطلقة بين كائن «فاعل» وبين كائن منفعل»؟ لكن الإسلام سوّى بين الرجل والمرأة مساواة مطلقة على صعيد تكوينهما الرّوحي.**

وإن تفريق الإسلام على الصعيد الجسدي، اقتضاه ما يملكه كل جسمٍ من جسميهما من قوى وإمكانات فجسم الرّجل يمتاز بالخشونة عموماً والصبر على المشاقّ. بينما تمتاز المرأة بالنعّومة، وعدم امكانية تحمل المشاق عموماً.

ثم إن الرّجل لا تتناوبه العواطف التي تتناوب المرأة، والتي تحمل وتلد وتحتاج إلى أن تحضن صغارها. **فلا يصحّ، والحال هذه، المطالبة بمساواة مطلقة ما بين الرجل والمرأة على صعيد الأمور الجسدية العضوية.**

يؤكد هذه الحقيقة ما نلاحظه في المجتمعات المتحضّرة، من تعاملٍ مع المرأة. فنحن نلاحظ أنّ الدّول المتقدّمة حضارياً، لا تكلّف المرأة أعمالاً شاقة، كما تكلّف به الرّجال. كما نلاحظ أن الدول المتقدمة حضارياً، لا تكلّف الرجال بالإشراف على دور الحضانة، بل توسد هذه المهمّة إلى النساء خاصة، لغلبة عواطفهنّ، وفطريّة مؤهّلاتهنّ.

ونحن نلاحظ أن المرأة التي تتولّى منصب الوزير أو منصباً يُدانيه أو يفوق، تلزم نفسها غالباً عدم الإنجاب. لماذا تبدو هذه الظواهر طافيةً على سلوك مثل هذه الموظّفات وظائف مرموقة؟ تبدو، بسبب أنّ منصبها ومسؤولياته، لا تتسع لمتاعب الولادة وعَناء الأمومة. الأمر الذي يؤكّد وجود فروق ما بين التركيبة الفيزيولوجية للرجل، والتركيبة الفيزيولوجية للمرأة، وهذا ما سبب التفرقة في التّعامل مع كلا الجنسين.

وممّا تساءله السيد فياض، قوله: (فهل يمكن الاستمرار في النظرة الدونيّة للمرأة، هذه النّظرة الرّاسخة في المجتمع الإسلامي؟).

أعقّب على هذا التساؤل قائلاً: لا يتساءل مثل هذا السؤال، إلاّ من أغفل فهم القوانين الطبيعيّة. فاللّيل لا بد أن يعقبه النّهار. والذي تلاحظه أن سطح الأرض، لا تنتهي فيه من سهلٍ إلاّ ويواجهك جبل. ولا تتجاوز فيه صعود إلاّ ويعقبه هبوط فاستواء. وإذاصادفك موسم شتاء، تكون على يقين من أنّه سيعقبه ربيعٌ وصيفٌ وخريف. هذه هي سُنّة الحياة.

وتدرك يا صاحبي من خلال هذا الفهم الواقعيّ أن الاستمرار في نظرة المجتمع الإسلامي المعاصر الدّونيّة، للمرأة، لن يدوم. أمّا كيف سيحدث هذا التبديل؟ فسؤال آخر هو بحاجة إلى بحث منفرد لسنا بصدده. ويكفيك ما طالعته هنا من أفكار جديدة، في هذا البحث الذي عقدته على حوارك مع فضيلة البوطي. فهو طليعة فجر جديد، إن شاء الله العزيز.

فأنا، ومن تدبّر القرآن الكريم كما تدبّرت، **لا نتّفق مع فضيلة البوطي حين ربط موضوع الزّواج، بقانون العرض والطلب. والذي زعم أن الله تعالى وضع حق الطلاق، بيد الرجل، كيلا تنقلب المرأة إلى تاجرة مزواج، همّها جمع الأموال. فلا تتفق أقوال فضيلته هذه مع روح التعاليم الإسلامية، كما سبق لي أن وضّحت.**

كما أني لا أتّفق مع زعم فضيلته: (أن الإسلام يُقوّم المُتعة بميزان المصلحة ـ مصلحة الأسرة ـ يقيناً من الإسلام بأن المصلحة هي حصن المُتعة). **فزعمه هذا يشين التعليم القرآني كما رأيت.** فلم تكن المُتعة مقصودةً في الزواج، بل هي حافز طبيعي يحفز الزوجين على التناسل، لتحقيق استمرارية الحياة.

فأنا لا أتّفق مع كلّ من يراوح مكانه، فيقف عند كل موروث تقليديٍّ ويسلّم به، دون أن يعيد نظره، ويتدبّر كتاب الله القرآن تدبّر باحث متفحّص.

السؤال الخامس
يدور حول شخصية السيدة عائشة (رضي)

س ٥ ـ السيّدة عائشة (رضي الله عنها) كانت مثالاً للمعارضة القويّة في كل مراحل حياتها، حتى على النبي ﷺ. فحين نزل القرآن يُبيحُ زواج النبي ﷺ من زينب بنت جحش (رضي الله عنها). قالت السيدة عائشة (رضي الله عنها): "ما أرى ربّك إلاّ يُسارع في هواك". وحين حمل إليها النبي ﷺ ابنه إبراهيم من مارية القبطيّة، قالت: "ماأرى بينك وبينه شبهاً". هذان المثلان البسيطان يشيران إلى أن بعض ما نقدّسه الآن بمطلقيّة تامّة، لم يكن يُنظر إليه كذلك على عهد النبي ﷺ وما بعد ربّما. هذا أيضاً يقودنا للسؤال: لماذا لا نقوم بدراسة موضوعيّة غير قدسيّة للتّراث الإسلامي بأكمله؟ ألا يساعد دخول العقل في الدّين بقوّة على تعميق الشعور الإيماني الواعي؟

بماذا اجاب فضيلة البوطي؟

ج ٥ ـ لم يتّضح لي في شيء ممّا عرفته عن ترجمة عائشة رضي الله عنها، أنها كانت "مثالاً للمعارضة القويّة حتّى على النبي ﷺ".. وكل ما أعرفه من علاقتها معه عليه الصلاة والسلام، ينطق بنقيض ذلك. فهي التي قالت له ذات ليلة، وقد أستأذنها أن يقوم فيعبد ربّه: "إنّني أحبّ قربك ولكنّي أوثر هواك". وهي التي قالت له، بعد أن خيّرها بين البقاء معه على شظف من العيش، وبين أن يمتّعها بكل ما تشاء من أسباب المُتعة الدنيوية ويطلّقها بعد ذلك، وطلب منها أن لا

تستعجل في البتّ وأن تستشير أبويها، قالت له: "أفيك أستشير أبويّ يا رسول الله؟ بل أختار الله ورسوله والدار الآخرة." . وأقوالها ومواقفها من هذا القبيل كثيرةٌ جداً. ولا ريب أنّ هذه المواقف لا تنمّ عن شيء من المعارضة، بل تؤكّد نقيضها تماماً.

وهنادعني أنبّه إلى تصحيحٍ لحادثة استشهدت بها. لم يثبت ولم يروِ أحدٌ قطّ أنّ عائشة قالت: "ما أرى ربّكَ إلا يُسارع في هواك" بمناسبة أمر اللهَ لرسوله بالزّواج من مُطلّقة مُتبنّاه زيد، وإنماقالت هذا الكلام، عندماعرضت امرأةٌ نفسها عليه صلى اله عليه وسلم لتتزوّجه بدون أيّ صداق. وأنزل الله في ذلك قوله: **﴿وامرأةً مؤمنةً إن وهبت نفسها للنبيّ إن أراد النبيّ أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين.﴾** . وواضح لكل عربيّ وعى هذه القصّة أنّ عائشة إنما قالت هذا الكلام إعجاباً بمكانته عند الله عز وجلّ، وبمحبّة الله لرسوله. فأين هي رائحة المُعارضة فيه؟ . وأين هي رائحة المعارضة في الكلمة الثانية التي قالتها عن إبراهيم، إن صحّت الرّواية المزعومة؟

أمّا الغاية التي تهدف إلى طرحها من وراء هذه المقدمة التي شئت أن تجعل من عائشة بطلاً لها، فأنا أذهب إلى أبعد ممّا تريد في أمر القداسة والتّراث وأبطاله. .

إن المسلمين الذين يقدّسون ما يُسمّى "التراث الإسلامي" وأبطاله، عن وعيٍ وبصيرة، إنما جاء تقديسهم لهما ثمرةً ونهاية لرحلة من الدراسة والبحث الموضوعيين، ولم يكُن حُكماً اعتباطيّاً فرضوه على أنفسهم سلفاً، ليحجرهم عن أيّ دراسة نقديّة موضوعية أو بحث علمي.

فهل من إشكال في أن يدرس أحدنا حياة محمد عليه الصلاة والسلام دراسة موضوعية مُتحررة، وأن يقف عند "ظاهرة الوحي" في حياته بتأمّل علميٍّ مجرد، فيصل من وراء ذلك إلى اليقين بنبوّته، فيفيض قبله تقديساً له من بعد ذلك؟ وهل

ثمّة منهجيّة على طريق البحث أدقّ من هذه المنهجيّة وأكثر تحرّراً وموضوعية؟ . . وهل من إشكال في أن يضع أحدنا القرآن تحت مجهر البحث والنّقد العلميّين، حتى إذا انتهى من ذلك إلى يقين بأنّه لا يمكن أن يكون كلام بشر من الناس، وإنّما هو كلام اللّه عز وجلّ، فاض قلبه تعظيماً وتقديساً له؟

ولا شك أن هذا المنهج المنطقي يحملنا على أن نقول: لا خيربالنسبة لمن انطلق من نقطة الصفر في دراسته للتراث الإسلامي وأبطاله، أن لا يشعر قلبه بأيّ قداسة لهما. بل ينبغي أن لا يشعر قلبه بشيء من ذلك، حتى يُتاح له أن يبحث في الأمر بموضوعية. كل ما يقتضيه المنطق العلمي، هو أن نُلحّ على مثل هذا الباحث أن لايحرّر نفسه من تقديس التراث، ليستسلم لنوعٍ من العصبيّة ضدها، كما نلحّ عليه أن لا يصيح على أسماع الذي تقدمّوه في البحث بمراحل، أن يرجعوا القهقرى ويتجاهلوا كلّ ماقد قطعوه من أشواط الدراية والعلم، ليقفوا معهم ـ دون أي موجب ـ عند نقطة الصفر! . .

إنّ دعوة الذين لم يدرسوا حقائق الإسلام بموضوعية وتجرّد، سائر إخوانهم الذي سبقوهم إلى هذه الدّراسة، فأصبح تقديسهم ثمرة موضوعية علمية لها. إلى التخلي عن مكاسبهم العلمية، ليكونوا شُركاء معهم على صعيد الجهالة التي تجاوزوها من قبل ـ أقول إنّ هذه الدعوة تمثّل أغرب المواقف الرجعيّة التي تخاصم العلم، ولا نعلم إلى هذه اللحظة أيّ مُسوِّغٍ لها، في نطاق الحوار العلمي الصّافي عن الشّوائب.

ولم يكتف فضيلة البوطي بما أجاب به، بل راح في كتابه (هذه مشكلاتهم) فخصّص ثلاث عشرة صفحة، زيادة في الإيضاح. وقد ذهب فيها إلى أن أيّاً من العلماء أو الفقهاء أو المترجمين أو المؤرخين، لم يرو ولم يجتهد أن عائشة كانت تمثّل جبهة معارضة في وجه رسول الله ﷺ. وأنّ نصّ الرّوايتين لا يفيدان معنى

المعارضة في شيء. بل تدلّ إحداها على الغيرة، وتدلّ الثانية على مديحٍ رفيع المستوى. وأمّا الرواية الثالثة فمدسوسة ولا مُعارضة فيها. فلو صحّ دلالتها على المعارضة، لكان رسول الله ﷺ قد ثار عليها، دفاعاً عن مكانته وشرفه.

وانبرى فضيلته يُهاجم السّيد فيّاض، موضّحاً أنّ رحلته الطويلة من الفحص والنّقد لتراث الآباء والأجداد، الخاضع أصلاً للنّقد والتمحيص والتطوير والتّغيير، على حدّ زعمه، انتهت بفضيلته إلى تقديس القرآن ووحيه ورسوله. ذهب إلى هذا القول وكأنّ السيد فياض خاض في هذه الأمور بالذات.

بماذا علّق السيد فيّاض في "حوارات"؟

إنّه راح في كتابه "حوارات"، فدافع عن اتهامه لعائشة بالمعارضة. واستدل على ذلك بأقوال الأستاذ سعيد الأفغاني ومرتضى العسكري. هذه الأقوال التي تضمنّها كتاباهما، والتي صرّحا فيها بروح المعارضة التي كانت تتجلّى بها عائشة أم المؤمنين (رضي). لكنه استدرك فقال: (لكني لم أجد في أيٍّ من تلك الأعمال التي أطّلعت عليها، حسّاً موضوعياً في التناول النقدي لحياة السيدة.). وعزا ذلك لأسباب ثلاثة، وأضاف قائلاً: (فما أبرزَ السيدة، دون غيرها من نساء عصرها، معارضتها: أمرأةٌ طموحها السّياسي أكبر من كل الحواجز، وشخصيّتها أعظم من كل الألقاب.. من هي؟ أم المؤمنين عائشة.. التي نشأت عند أهلها في بيتٍ قائمٍ كُلّه على الرّفق والدّماثة ورقّة الحاشية، فكان قومها بنو تميم "مضرب المثل في البرّ بنسائهم والتّرفّق بهنّ، وحسن معاملتهنّ". حتى قيل إنهنّ "كُنّ أحظى خلق الله عند أزواجهن".. وكان لسمات السيدة عائشة الخاصة دورها الهام في جعلها "أحبّ الناس" إلى النّبي ﷺ، حتى كان يقول: "إنّ موته يهون عليه وهو يراها معه في الجنّة".. واختار السّكون عندها في أيام مرضه الأخير. فمات بين سحرها ونحرها، ودفن في بيتها.).

وراح السيد فياض تحت عنوان (عائشة في الروايات الغيبيّة الإسلامية) يحكي رواية مفادها أنّ عائشة قد صُوّرت للرسول ﷺ قبل أن تُصوّر في بطن أمّها. ".

كما راح تحت عنوان (السيدة في البيت النبويّ) يحكي أنّها في بيتها الزوجيّ، تولّت زعامة أحد حزبين متعارضين من زوجات رسول الله. وزعم أنّ حدّتها وغيرتهاكانتا تبدُوان في هذا الصّراع.

وتحت عنوان (عائشة زمن أبي بكر وعمر) زعم أنّها استقلّت بالفتوى حتى وفاتها. وتحت عنوان (عائشة. . . وعثمان) حكى أنها كانت مع عثمان أولاً في غاية ما يُرام. فلمّا سوّاها بغيرها من نساء رسول الله ﷺ، تولّدت بينه وبينها مُنافرة، مالبثت أن دفعتها إلى الانقلاب عليه. وبينما كان يخطب عثمان مرّة رفعت عائشة قميص رسول الله ونادت: يا معشر المسلمين، هذا جلباب رسول الله لم يَبْلُ، وقد أبلى عثمان سُنّته. فقال عثمان: "ربّ اصرف عنّي كيدهنّ، إنّ كيدهنّ عظيم". فقالت: "إنّ عثمان عطّل الحدود وتوعّد الشهود". ولا شكّ أنّ السيد فياض، قد حكى ما حكاه نقلاً عن روايات المنافقين. ذلك أنّ آداب الإسلام تمنع مقاطعة الخطيب والتصدّي له. فلا يُعقل أن تقدم على ما وراه وزعمه سيّدة كعائشة أم المؤمنين (رضي).

ولم يكتف السيّد فياض بسرد هذه الرواية الكاذبة، بل أتبعها بروايات على شاكلتها، وكان آخرها زعمه أنّ عائشة (رضي) صاحت بالنّاس: (اقتلوا نعثلاً ـ وهو لقب عثمان ـ فقد كفر). العياذ بالله من هذا الافتراء. وزعم أخيراً أنّ صيحتها هذه، وتحريضها انتهيا بمقتل عثمان بن عفان (رضي). متجاهلاً هذا "المسلم" فتنة عبد الله بن سبأ اليهودي، ويده الطولى في فتنة مقتل عثمان (رضي). هذه الفتنة التي تواترت على صحتها الأخبار.

وتحت عنوان (عائشة بين طلحة وعليّ) مضى السيد فياض يزعم أنّ عائشة كانت تودّ ابن عمها طلحة بن عبيد الله، وكانت تودّ تنصيبه خليفة. فلمّا أخفق طلحة في تولّي زمام الخلافة وصارت الى عليّ (رضي)، حصل تغيّر مفاجئ في موقف السيدة عائشة من مسألة مقتل عثمان (رضي) لعلّها تعيد الخلافة إلى ابن عمّها. وتابع يزعم عدّة أسباب حدّدت موقفها ذاك من خلافة عليّ بن أبي طالب (رضى).

وتحت عنوان (حرب الجمل) زعم أنّ عائشة قد خالفت نصاً قرآنياً هو قوله تعالى: ﴿وقَرن في بيوتكنّ﴾ بخروجها على رأس جيش للتصدّي لعليّ (رضى).

وتحت عنوان (عائشة ومعاوية) زعم أنّ بني أُمية خدعوا عائشة ولولا خروجها، ما ضَعُفَ أمر عليّ (رضى)، ولا تبوّأ معاوية الخلافة مَلِكاً. وذهب إلى أنّها اعتزلت السياسة بعد ذلك. وحاول معاوية كسب مودّتها، وبعد أن جعل الخلافة وراثية، عطفت عائشة على معارضي معاوية، وأيدتْهم. . ولم تكتف بسبّ بني أميّة وشتمهم، بل راحت تتحدّث ـ على حدّ زعمه ـ عن فضل عليّ وفاطمة وأمّها خديجة.

وتحت آخر عنوان رفعه، وهو: (السيّدة من العلم الواسع والعاطفة الحادة) راح يزعم اجتماع هاتين الصفّتين في شخصها. وانتهى إلى القول: (يبقى السؤال: هل رفض مسألة المعارضة عند السيّدة عائشة، هو رفضٌ لمفهوم المعارضة ككُلّ، كأحد وجوه العقلية التوتاليتاريّة السّائدة، أم هو رفضٌ لأن تكون "امرأة" قائدة لتلك المعارضة؟).

ما مدى صحّة ما اجاب به البوطي، وما عقّب عليه فيّاض؟

أقول، لقد ركّز السيد فياض على كلمة "معارضة" في سؤاله المذكور، واصفاً أم المؤمنين السيدة عائشة (رضى) أنها كانت تمثل أقوى شخصية حاولت معارضة رسول الله ﷺ وسواه أيضاً. مطالباً بإعادة النظر في موضوعها بعقلانية وصولاً إلى إيمان واع.

والذي أعلمه هو أن السائل يطرح سؤاله، إمّا استزادة في طلب العلم، وإمّا امتحاناً لشخص وجّه إليه سؤاله. ويبدو أنّ هذا السائل سأل فضيلة البوطي امتحاناً له، وليس استزادةً من علمه.

وما دام السيد فياض يطالب بالموضوعية والعقلانية في البحث. فلنبدأ من استعماله كلمة "معارضة". فما معنى المعارضة؟

تقول في اللغة العربية، عارض فلانٌ فُلاناً، وتريد أنّه ناقض كلامه وقاومه. فالمعارضة تفيد إذن معنيين: معنى المناقضة ومعنى المقاومة. ونعلم جميعاً أنّ المعارضة البرلمانية تحتوي هذين العنصرين. فهل اتّصفت أخلاق أم المؤمنين عائشة (رضى) بهاتين الصّفتين؟ هل اتصفت بهما في حياة رسول الله ﷺ وبعد مماته أيضاً؟

أتناول أوّل رواية أوردها السّائل، وهي زعمه: (حين نزل القرآن يُبيح زواج النّبي من زينب بنت جحش (رضى)، قالت السيدة عائشة (رضى): ما أرى ربّك إلا يسارع في هواك يا رسول الله). أتناول هذه الرّواية من حيث دلالتها، ومن حيث صلتها بشيء سماه "المعارضة"، وبأسلوب موضوعيّ عقلاني.

فالذي أفهم من هذا النّص أنه يشير إلى الأمور التالية:

أولاً ـ اعتقاد قائله بخضوع رسول الله (ص) لتربية اللّه المباشرة. بدلالة قوله (ما أرى ربك إلا يسارع . .).

ثانياً ـ وأن هذا الإله الرّب يسارع إلى تحقيق "هوى" نفس رسوله الكريم. وهواه أن تكون أبنة عمّه زينب بنت جحش زوجة له، وليس لابنه بالتبنّي زيد بن حارثه (رضى).

ثالثاً ـ وأنّ ربّ محمد، أفسد زواج زيد، وأمر بتزويج مُطلّقته زينب محمداً رسوله.

رابعاً ـ أما المقصود من ألفاظ هذه الرواية المنسوبة إلى عائشة (رضى)، بمجمله، فيتحمل إمّا معارضتها لهذا الزواج، وإما إبداء إعجابها بمدى ما لزوجها من مكانة عند ربّه.

والآن ننظر إن كانت أرادت إبداء اعجابها، فلا مُناقضة ولا مقاومة في الموضوع. أي "لا معارضة" في كلامها المذكور.

أما إن كانت قد أرادت المعارضة والتحذير، فهي تُعبّر حينئذعن اعتراضها على فعلِ قام به اللّه الذي آمنت به وسلّمت بمشيئته كمؤمنة. وحينئذ تكون قد طعنت في إيمان نفسها ذاته بهذه المعارضة. وهذا الوجه مُستبعد عن سيّدة كعائشة أحبّها رسول الله طوال حياته، فلم يعنّفها في مناسبة هذا القول المزعوم والمنسوب إليها. وأنه لمستبعدٌ من جهة أُخرى، لما وصف الله تعالى به المؤمنين في سورة النساء / ٦٥/ بقوله تعالى: ﴿**فلاَ وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّموا تسليماً**﴾. فلا يجوز للسّائل، إن كان مسلماً، أن يتّهم السيدة عائشة بالخروج على مضمون هذه الاية الكريمة، وبمعارضة رسول الله ﷺ في تصرفُّاته. والمسلم إذا طالع مثل هذه الرواية ينسبها إلى تقوّل المنافقين. وهم الذين سبق لهم افتراء حادثة "الإفك".

أجل إذا كان المقصود في هذه الرّواية معارضة رسول الله ﷺ، فأنا أميل إلى اعتبارها مدسوسة من قبل منافقي صدر الإسلام، أو ممّن سار على دربهم من بعدهم، خصوصاً وأنّها تتعلّق بخصوصيّات بين رسول الله ﷺ فهي رواية مرفوضة بهذا المعنى بداهةً. ذلك لأنه لا يُعقل أن يحكي زوجان، كمحمد وعائشة، ما دار بينهما بهذه المناسبة، أن يحكيه ويرويه إلى أُناس من خارج دارهما، وليس لديهما ولدٌ ينقل هذا القول أيضاً. وهل يستسيغ عقلُ السّائل أن تُعارض عائشة زوجها رسول الله هذه المعارضة، وتزيد على ذلك فتذيع معارضتها خارج دارها؟ فإن قلت لا يُعقل أن تفعل ذلك. سألناك: وكيف أمكن انتقال هذه الرواية إذن إلى رُواتها، إلا أن تكون مُختلقة؟؟

هذه هي مناقشتي الموضوعية، وبالعقلانية المطلوبة أيضاً، لأوّل رواية ضمّنها السّائل سؤاله، مضى يُطالب بالموضوعية والعقلانية، ثم يورد الروايات المزيّفة على أنّها حقائق لا تقبل النّقاش، بعُجرها وبجرها، دون تمحيصها، وتمييز الروّاة عن السيدة عائشة (رضي)، لبدا لنا في شخصها سماتٌ مُتناقضة، وأوصاف متناقضة مُتدافعة أيضاً.

وأُناقش اتّهام السيدة عائشة (رضي) "بالمعارضة" المزعومة، من وجهة علم النفس. فنحن علمنا أنّ السائل اعترف أنّ عائشة كانت من نسل وأهل بيت قائم كله على الرفق والدماثة ورقة الحاشية، وأنّها من أب سُمّي صدّيقاً، لتمتّعه بهذه الصفات السّامية. وما دام السائل قد اعترف بهذا الأمر، فكيف يصدّق أن تكون الابنة على حال لا يمتّ إلى نسبتها لمثل هؤلاء الأفاضل بقليل أو كثير، ولا ينمّ على أيّة مكرمة موروثة منهم؟ فهل بإمكان السّائل أن يدلّنا على مورّث واحد لصفته "المعارضة" التي حاول إلصاقها بشخصية أم المؤمنين عائشة (رضي) زوراً وبُهتاناً؟

ثم إن السيد فياض أورد روايات تفيد أنّ عائشة كانت أحبّ زوجات رسول

الله ﷺ إلى قلبه حتى إنه كان ﷺ يقول: «إنّ موته يهون عليه. وهو يراها معه في الجنّة. واختار السكون عندها في أيام مرضه الأخير، فمات بين سحرها ونحرها ودفن في بيتها...» فهل يستسيغ عقل السيد فيّاض أن يفضّل رسول الله ﷺ الزوجة المعارضة له والناقضة لكلامه على الدوام والمقاومة له، فيفضّلها على باقي زوجاته في أيّام مرضه الأخير؟ أم أنّ عقل السيد فيّاض نفسه يعشق المعارضة أيضاً؟

هذه هي دراستي الأوليّة، لأول رواية نقلها السائل دون تمحيص منه، ودون دراسة موضوعية أو عقلانية. وإنها لرواية شبيهة ببقيّة رواياته المدسوسة من قبل منافقي صدر الإسلام، ومن ساءهم مواجهة عائشة لعليّ.

وعجيب أن يزعم السائل أنّ الغوغاء الّذين حرّضتهم عائشة على قتل عثمان على حدّ زعمه. وكانوا قد جاؤوا من خارج مركز الخلافة، على حسب ما رواه الطبري، وقد ترأس عليهم مالك بن الأشتر، وكان عراقياً. فهل تساءل السائل عن سرّ اهتمام "مسؤولي الثورة الإيرانية" في إيران بتكريم اسم مالك بن الأشتر، وإطلاقهم اسمه على أشهر ألوية الجيش الإيرني، إذا صحّ أنّ هذا الرجل المذكور تزعمّ الغوغاء قتلة عثمان؟ أم أنه لا يدري عن هذا الأمر شيئاً؟

وأنّى لقارئ أن يعتدّ "فيّاضاً" باحثاً موضوعياً وعقلانياً، وهو قد جمع جميع هذه الروايات التي دسّها المنافقون على أمّ المؤمنين، بعُجرها وبجرها، ودون تمحيصها ولا مناقشتها. وهل تناسى الآيات الكثيرة التي حذّرت وذمّت منافقي صدر الإسلام؟

إلى هنا أقول إن انتقال السيد فيّاض من بحث "الصيرورة" مُشككاً، إلى بحث "الرّق" طاعناً، إلى الدعوة للتخلي عن "الحجاب الإسلامي" مُنفّراً، إلى الزعم أن الإسلام ينظر إلى المرأة نظرة "دونية" ولا يساويها بالرّجل مُتجنّياً، وقد لاحظ القارئ الكريم أني أثبت بتعقيبي بُطلان جميع ماهدف وزعم.

أقول إن انتقاله ضمن هذه الأطر المشككة في صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، الهادفة لزلزلة ما للتراث الإسلامي من مكانة في أعين أبنائه، المتّهمة سائر المسلمين هجرهم لعقولهم في موضوع مُسلّماتهم الإيمانية.

أقول إنّ توالي هذه التُّهم وهذه الشكوك الموجهة إلى التراث، والتسليم بكل ما رُوي وقيل معقولاً أو غير معقول، إنّما يحمل على الشكّ في السّائل نفسه، وفيما قصد إليه من ذلك كلّه.

وراح السيد فياض يسيء إلى شخصيّة أم المؤمنين، فنقل أنّها اتُّهمت بمخالفة نصٍّ قرآنيّ صريح، وهو قوله تعالى بشأن زوجات رسول الله ﷺ: ﴿**وقَرْنَ في بيوتكنّ..**﴾ حين خرجت على رأس جيش في وجه عليّ تطالبه بدم عثمان بن عفان (رضي) اتّهمها هذه التّهمة، وهو ومن وراءه، يجهل معنى قوله تعالى: ﴿**وقرْن في بيوتكن**﴾ وهل يُعقل أن تخالف إمرأة عالمة كعائشة، وقد مارست الفتوى طوال عهود الخلفاء الراشدين، على حسب ما اعترف به السائل نفسه، أكّد مخالفة هذا النّص القرآني إن كان يعني لزوم دارها؟

ولقد أخطأ بعض المفسرين من قبل، حين ذهبوا إلى معنى لزوم البيت. فلم يربط هؤلاء قوله تعالى ﴿**وقرْن في بيوتكن**﴾ بسياق الكلام وسباقه وتسلسله الموضوعي.

فلنستعرض هذه الآيات الكريمة من سورة الأحزاب ٢٨ ـ ٣٤: ﴿**يا أيها النبّي قل لأزواجك، إنْ كنتُنّ تُردن الحياة الدنيا وزينتها، فتعالين أُمتّعكنْ وأسرحكُنّ سراحاً جميلاً. وإن كنتّن تُردن الله ورسوله والدار الآخرة، فإن الله أعدّ للمحسنات منكُنّ أجراً عظيماً. يا نساء النبيّ مَنْ يأت منكُنّ بفاحشة مُبيّنة يُضاعف لها العذاب ضعفين، وكان ذلك على الله يسيراً. ومن يقنُتْ منكُنّ لله ورسوله وتعمل صالحاً، نؤتها أجرها مرتّين، وأعتدنا لها رزقاً كريماً.**

يا نساء النبيّ لستُنّ كأحد من النساء إن اتّقيتُن، فلا تخضعْن بالقول، فيطمعَ الذي في قلبه مرضٌ، وقُلْن قولاً معروفاً، وقَرْن في بيوتكُنّ، ولا تبرّجن تبرّجَ الجاهلية الأولى، وأقمن الصّلاة، وآتين الزّكاة، وأطعن الله ورسوله، إنما يريد الله ليُذهب عنكم الرّجس أهل البيت، ويطهّركم تطهيراً. واذكُرن ما يُتلى في بيوتكُنّ من آيات الله والحكمة، إن الله كان لطيفاً خبيراً﴾ .

هذه الآيات الكريمة تذكّر نساء النبي بمركزهن الروحي والاجتماعي من جهة، وتوصيهنّ بالتزام وصايا ربّهن الإلهية وذلك: ﴿**ليُذهب عنكُمُ الرّجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾ .

فلم يربط من أخطأ من المفسرين، ما بين قوله تعالى: ﴿**وقرن في بيوتكُنّ**﴾ بسياق الكلام وسباقه وتسلسله الموضوعي. لم يربط هؤلاء بين ﴿**يا أيها النبيّ قل لأزواجك إن كُنتنّ تُردن الحياة الدنيا وزينتها، فتعالين أُمتعْكنّ وأسرّحكن سراحاً جميلاً**﴾ وبين ﴿**وقرن في بيوتكن**﴾ من جهة. ولم يربطوا بين هذه الجملة الأخيرة وما بعدها قوله تعالى﴿ولا تبرّجن تبرُّج الجاهلية الأولى﴾ من جهة ثانية، ولا انتهوا أيضاً إلى معنى ﴿**وقَرْن**﴾، وهو من القرار والوقار في هذا المقام.

فقد طلب الله جل شأنه في سياق الآية من نساء النبي ﷺ أن يحزمن أمرهُنّ بين الطّلاق أو البقاء. فإن اخترن البقاء على عصمته ﷺ، فقد دخلن في زمرة المحسنات اللواتي أعدّ الله تعالى لهنّ أجراً عظيماً. شريطة ألاّ يأتين بفاحشة، وإلاّ يُضاعف لهنّ العذاب. وأن يتّقين الله تعالى في جميع أعمالهن وتصرّفاتهنّ. وألاّ يخضعن بالقول، كيلا يطمع من يكلّمهُنّ بهنّ، إن كان في قلبه مرض. وأن تكون أقوالهن رصينة معروفة ﴿**وقرنَ في بيوتكن**﴾ أي التزمن الوقار ونظرة الجدّ والاطمئنان في مصاحبتكنّ لرسول الله، وانصرفْن عن كل ما يمكن أن يشغلكُن عن ملازمته والإفادة من وعظه وإرشاده، وعمّا يُتلىَ في بيوتكُنّ من آي الذكر الحكيم.

ذهبت إلى هذا المعنى المجازي لاشتقاق (قَرْن) بفتح القاف من القرار خاصة. بدليل هذا السّياق الذي بيّناه. وبدليل ما بعدها، وهو قوله تعالى: ﴿**ولا تبرَّجن تبرُّج الجاهلية الأولى**﴾. فالتبرّج معناه إظهار الزينة والمحاسن للرجال وهذا الأمر لا يكون أصلاً إلاّ خارج المنازل وفي الطرقات. وعليه فإن قوله تعالى بعد ﴿**وقرن في بيوتكن**﴾ مباشرة، قوله ﴿**ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى**﴾ يُعدّ قرينة تؤكّد المعنى المجازي الذي بيّنته، وهو ضرورة التزام الوقار ونظرة الجدّ والاطمئنان في مصاحبة رسول الله ﷺ، والانصراف عن كل ما يُشغل عن ملازمتهن إيّاه، للإفادة من وعظه بقصد أن يتفقّهن في الدّين، ويخلُدن إلى اليقين، ويكونُنّ مرجعاً في فهم آي الذكر الحكيم. وهكذا فإنّ دلالة ﴿**وقَرْن**﴾ فعلى القرار والوقار، وليس من الاستقرار في البيوت.

المهمّ ممّا ذكرناه، هو أنّ حُجّة السيد فياض من أن عائشة، بقيادتها الجيش في مواجهة عليّ رضى الله عنه، كانت قد خالفت هذا النّص القرآني الصريح ﴿**وقَرْن في بيوتكن**﴾. إنّ حُجّته هذه واهيةٌ وتستند إلى فهمٍ خاطئ للنص القرآني المذكور.

والباحث الجّاد العقلاني، لا يعود إلاّ إلى الأقوال المنسوبة لأم المؤمنين عائشة (رضى)، في حال أنّها قالتها في مَجْمعٍ عام علني، مع أخذ الحيطة، ممّا يمكن أن يكون قد نُقل عنها خطأ، ويتناقض وأوصافها المعروفة.

وإن مثل هذا الباحث الجاد الموضوعي العقلاني ينأى بنفسه عن كلّ رواية تروي ما كان يدور بين رسول الله ﷺ وزوجه، ذلك لأنّ العقل والمنطق يقتضيان رفض مثل هذه الرّوايات. فلا يصحّ أن يعمد الأزواج، وهم على مثل هذه المكانة الروحيّة المرموقة، أن ينشروا ما يتبادلون من الحديث في أُسَرِهنّ، بين الناس. فلا قيمة موضوعية لمثل هذه الروايات، من أيّ طريقٍ أتت.

نعود فنقول: لو كانت عائشة (رضى) تمثل المعارضة، على حسب رأي

السّائل، لكان علي بن أبي طالب (رضي) أوّل من صرّح بصفتها هذه، يوم انتصر عليها، ولكان اتّهمها بهذه "المعارضة" المزعومة على رؤوس الأشهاد.

ولم يرد في نهج البلاغة، أيّ نصٍّ منسوب إلى عليّ (رضي) بهذا الخصوص. كما لم يرد عن رسول الله ﷺ مثل هذا الاتهام لها.

أما تساؤله: (هل أنّ رفض مسألة المعارضة عند السيدة عائشة، هو رفضٌ لمفهوم المعارضة ككُل، كأحد وجوه العقليّة التوتاليتاريّة السائدة، أم هو رفضٌ لأن تكون "إمرأةٌ" قائدة لتلك المعارضة؟).

فإن كان قصد بجملتها (العقلية التوتاليتاريّة السائدة) عقليّة أصحاب التقليد الأعمى من المسلمين، الذين ينشرون الإرهاب الديني، فلست مُنطلقاً في تعقيبي، مُنطلق هؤلاء. وقد أثبتّ بُطلان دور عائشة (رضي) في المعارضة المزعومة، وبأسلوب علمي موضوعي وعقلاني. هذا من حيث معنى "المعارضة" اللغوية والاصطلاحية البرلمانية. إضافة إلى أنّ كلمة "معارضة" لم ترد في كتاب الله القرآن، بالمصطلح المعاصر المعروف.

أمّا أن تكون قد تجلّت صفة "المعارضة" في أقوال وأفعال أحد، في مواجهة رسول الله ﷺ وخلفائه، في صدر الإسلام. فقد تمثّلت في مُفتريات المنافقين، الّذين كان جُلّ همهم مناقضة أقوال رسول الله ﷺ ومقاومة أفعاله. وحاشا للّه أن تكون السيدة عائشة أم المؤمنين من هؤلاء المعارضين.

أما أن يكون السّائل، قد أراد من "المعارضة" المجاهرة بقول الحق. فلا يصحّ أن تسمّى المجاهرة بالحقّ معارضة. وإن كُلّ مسلم فإسلامه يُلزمه بالمجاهرة بالحق. خصوصاً وأن رسول الله ﷺ نفسه قد قال حاضاً على المجاهرة بالحق بقوله: «السّاكت عن الحقّ شيطانٌ أخرس». هذا وإن نظام الإسلام، لا محلّ فيه للمعارضة، بل للمَجاهرة بالحقّ، إلى جانب النُّصح وإبداء المشورة، وعلى أساسٍ من تقوى الله عز وجل.

السؤال السادس
يدور حول ميثولوجيا الدين وأساطيره

س ٦ - في لقاء لي مع كاتب ميثولوجي سوري أظهر في أحد أعماله أسطورية بعض أشخاص وحوادث التوراة وربطها مع الحكايا والنتاج الميثولوجي للمنطقة عموماً،هؤلاءالأشخاص والحوادث موجودة في التّراث الإسلامي بشكل أو بآخر. مثلاً آدم وحوّاء وحكاية الجنّة ونوح وقصة الطوفان. هذا الكاتب حين سألته: لماذا لم يُكمل بحثه الميثولوجي الذي غاص في التوراة والانجيل وتراث الشّعوب المشرقية الأخرى ليشمل القرآن؟ أجاب: إنّ الوضع الحالي للمنطقة، يجعل من المستحيل التعامل مع التراث الإسلامي خارج إطار القدسيّات المُتعارف عليها.

فهل يا ترى إن البحث الميثولوجي في المعطيات الإسلامية يمسّ مشاعر المؤمنين؟ ألا يبدو تناقضاً ذاتياً حين نسمح بنقد تشريحيّ ميثولوجي للشّخوص والحوادث التوراتية المذكورة في القرآن، ونرفض ذلك إذا مسّ القرآن بمباشرية، وألا يبدو تناقضاً ذاتياً حين نقبل برمزية الجنّة وآدم وحوّاء ونوح والطوفان.. في التوراة، ونطالب بالنظر إلى ذلك كواقعٍ فعليٍ قرآنياً؟

بماذا اجاب فضيلة البوطي على السؤال السادس؟

ج ٦ - قال: (عندما تريد أن تتحدّث عن "الميثولوجيا" أو "الأسطورة"، ينبغي أن نبدأ قبل كل شيء بتعريفها وتحديد معناها بشكل علمي سليم. وهذ ما يُسمّيه علماء البحث والمناظرة بتحرير محل البحث.

ما هي الأسطورة؟ قد يتوهّم بعض السّطحيين أنّها كل مضمون خيريّ غير مألوف، يدخل في نطاق ما يسمىّ بالمعجزات والخوارق. وأصحاب هذا التوّهم يصنفون قصّة آدم وخلقه، وخبر طوفان نوح، وانقلاب العصا حيّة في يد موسى عليه السلام، وحديث الإسراء والمعراج.. إلخ في جُملة الأساطير.

غير أنّ هذا المعنى بعيدٌ عن الضوابط العلمية، موغل في السذاجة ذلك لأن الفاصل الذي يفرّق بين المألوف وغير المألوف من الأحداث، لا يشكّل أي قيمة علميّة، ولا يعطي أي ضوابط معرفيّة خاضعة لأي لون من ألوان البحث.

إن العلم هو الذي يتبع الوقائع والأحداث، وليست الوقائع والأحداث هي التابعةللعمل. وفَرْقٌ ما بين المُعجزة الخارقة، والمألوف من الأحداث، فرقٌ نفسيٌ مجرّد. يستبعد الإنسان الأولى، لأنه لم يألفها ولم يتعوّد عليها. ولا يستبعد الأخرى لأنّها دائرة في ساحة مألوفاته. ولو أنّ الخالق جل جلاله (أو الطبيعة عند من يفضّلون هذا التعبير) عكَسَ الأمر، لانعكست حالة الاستقبال النفسّي تبعاً لذلك.

أما العلم فإنما هو حصيلة فكرية لواقعٍ كوني. ومن ثم فإنّه لا يملك أن يجزم بإستمالة شيء منها، وإنّما شأنه أن ينتظر ويرصد.. ليحلّل ويعلّل ويستنبط من ذلك القاعدة إن تكرر الأمر واستدام.. ومن هنا كان فرق ما بين المألوف وغير المألوف ساقطاً في ميزان العلم..

إنّ العلماء يبحثون اليوم عوامل اخضرار الأشجار وتناميها من جديد في فصل الرَّبيع، ويجمعون لذلك الأسباب ويستخرجون القوانين، دون أي تعجّب أو استغراب.. ولو أنّ النظام الإلهي في الكون اقتضى أن يكون للإنسان أيضاً موتٌ موسميّ كالأشجار، ثم إنه يعود إلى التفجّر والنّمو في ميقات محدّد من أسفل القبر أو أعلاه، لأقبل العلماء إلى دراسة هذا الواقع بالطريقة ذاتها، ولاستخرجوا لذلك القوانين والأسباب، دون أيّ تعجّب أو استغراب.

إذن، فلا علاقة لظاهرة الإلف وعدمه بالتفريق بين الأسطورة وغيرها.

ولكن ما هو معنى الأسطورة؟ هو كل مضمون خبري لم تتكامل الشروط العليمة للصّحة التي تورث اليقين في الخبر الناقل له.. ويعلم المتخصّصون بدراسة المنهج العلمي أنّ هناك علماً مستقلاً اسمه "مصطلح الحديث وفنّ الجرح والتعديل". هذا العلم يتضمّن بياناً تفصيلياً بالشروط التي يجب أن تتوافر في أي خبر، ليُعطينا مضموناً علمياً سليماً.

إن كثيراً من الحكايات الشعبية تدخل في معنى الأساطير، لأنّ هذه الحكايات لا ترقى إلى خبرٍ علميّ مُنضبط بشروطه العلمية المعروفة. لا لأنّ مضمون هذه الحكايات يأتي في الغالب غريباً غير مألوف.

بوسعك الآن أن تتناول الأخبار التي سُقتها في سؤالك كأمثلة، كقصة خلق آدم وخبر طوفان نوح.. إلخ وتضعها في ميزان هذا التعريف الذي أوضحته لك، لتعلم إن كانت داخلةً في الأساطير أم لا.

إننا لا نشك في أنّ القرآن الذي بين أيدينا اليوم، وصلنا كما هو من فمِ محمّد عليه الصلاة والسلام، ضمن نفقين ممتدّين إلينا: النّطق الشفهيّ، والرّسم الكتابي، عن طريق التواتر الذي يورث اليقين. ولا نشكّ أيضاً في أنّ محمّداً رسول الله لم يكذب على الله فيما أخبر أو نقل.. عرفنا ذلك، بعد دراسات نقدية وعلمية تامة ومستوعبة، وعلى من لا يزال في شكٍّ من ذلك أن يدرس مادرسنا ويعلم ما علمنا.

إذنْ، فكل ما أخبر به القرآن حقٌّ وصدق، لأنّه كلام الله عز وجل. ومن ثمّ فإن نشأة الإنسان من آدم بالخلق الذي أخبر الله عنه في القرآن ليس أسطورة. وأنّ خبر الطوفان فيه حقّ لا ريب فيه وليس أسطورة. وحديثه عن معجزات موسى وعيسى حق وصدق، وحديثه عن النشأة الثانية للإنسان بعد الموت حق وصدق..

ومهما كانت هذه الإخبارات غريبة عن مألوف الإنسان فإنّ ذلك لا يشكّل أي رهان علمي على أنّها مجرّد أساطير.

أما حديث التوراة والأنجيل عن هذه الأحداث ونحوها، فعلم ذلك عند من يعلم مدى القيمة العلمية للسّند الذي يصل ما بين هذه التوارة اليوم، وتلك الألواح التي نزلت على سيدنا موسى في الأمس. ومن عرف القاعدة، لم يصعب عليه الحكم بمُقتَضاها.

وراح فضيلته، في كتابه (هذه مشكلاتهم)، وتحت عنوان (ما هي الأسطورة؟) فهاجم السيد فيّاض، لاستعمال الأخير كلمة (ميثولوجيا) بدلاً من (أسطورة). فذهب إلى أنه (تتجلّى هويّة التّبعيّة في شخصيته الفكرية والعاطفية. وهو إعلان بارز ينطق بأنّ الرجل لا يعتمد إلاّ على المقاييس الغربية في قضايا الفكر والقيم وما وراء الطبيعة والتاريخ). وذهب ـ أي البوطي ـ إلى أنه لا تكون المقاييس عنده إلاّ المنطق والعقل، على حدّ زعمه.

ثم ذهب إلى أنّ الأسطورة "نسيج خيال" ليس إلاّ، ويحافظ كل شعب على حكاياته بطابعها الأسطوري. وأضاف: (إذن فأنباء الوحي ليست من الأساطير) بل هي وقائع ثابتة مؤكّدة. وتساءل: (ماذا يُعدُّ خبر الله الموحى به إلى كثير من رسله وأنبيائه، عن طوفان نوح وسفينته أسطورة من أساطير التاريخ، ولا يكون خبر علماء التاريخ الطبيعي عن الانفجار العظيم أسطورة من أساطير التاريخ أيضاً؟) وأضاف: (غير أنّ عليهم أن يعلموا أنّ عدم فهمهم أو تصديقهم لذلك، ليس هو برهان كونه أسطورة وهمية كاذبة). ذهب فضيلته إلى كل ذلك، وعلى أن ما يجزم به هو المنطق والعقل. وأضاف قائلاً: (ونحن نعلم يقيناً أنّ الذي لا يصدّق هذه الأخبار وأمثالها في التوراة والإنجيل، لا يصدّقها في القرآن أيضاً، مادامت مضامينها واحدة هنا وهناك). كتب هذا، وهو لا يدري أنّ قصص التوراة والانجيل

تختلف عن قصص القرآن الكريم في أكثر جوانبها. وراح بعد ذلك يختصر أقوال الذين يهاجمون قصص الكتب السماوية. فذهب إلى أنّهم يقولون: (نحن في عصر العلم، والعلمُ لا يتّفق وحديث القرآن عن خلق آدم وكيفيّة انتقاله طفرةً من كُتلة طين جامدة، لا حسّ فيها ولا حركة، إلى بشر سويٍّ ينطق ويُبصر ويسمع ويعقل ويذهب ويجيء إلخ..). وهنا تناول فضيلته العلم وتعريفه وتطوّر هذا التعريف، فانتهى من ذلك إلى أنّ العلم بالمصطلح الحديث (تجربةٌ مادية أكثر من أن يكون حركة عقليّة.). ورفض هذا المصطلح الجديد للعلم. وراح بعدها يتساءل: (أيُّهما أصدق حديثاً عن الكون، كلام الخالق أم المخلوق). إلى أن قال: (هل من عاقلٍ في الناس يجهل أن العبرة بكلام الصّانع في وصف ما قد صنع وكيفيّة صُنعه له. وأن كلام ذلك الإنسان المصنوع فضولٌ من القول لا قيمة له؟). وأضاف: (درج طائفة من المفتونين بكلمات العلم وعناوينه.. على أن يجعلوا من المألوف ميزاناً لما هو مُمكن وما هو مستحيل). ومضى فضيلته يقول: (أمّا العلم الذي هو العلم حقيقة، فهو يعيدك إلى أنظمة الكون ونواميسه، قبل أن تألفها وتتعوّد عليها، وعندئذ ستجد أنّ الكون كلُّه ليس إلاّ جملة معجزات وخوارق..). وأضاف: (فإذا عُدت وتأمّلت فيما تعدّه من صنف المستحيلات أو الأساطير، لعدم إلفك لها واعتيادك عليها، فستجد أنّ هذه التي تراها مستحيلات، ليست أكثر غرابة وبُعداً عن إلفك من هذه الأنظمة الكونية القائمة من حولك وفي كيانك في العصور المتصرّمة القديمة أي قبل أن يتعوّد عليها الإنسان ويركن إليها). وانتهى فضيلته إلى القول: (إذن فالفرق بين الشيء المألوف وغيره، ليس هو الأساس العلمي في الفرق بين الواقع العلمي، والخيال الأسطوري. وليس ثمة عالم يجعل من عادات الطبيعة قانون الإمكان وعدم الإمكان).

بماذا علّق السيد فياض على هذه الإجابة:

والسيد فيّاض، راح في كتابه "حوارات"، وتحت عنوان (الأساطير.. والعلوم الحديثة) يعزو هجوم فضيلة البوطي عليه، إلى جهل أمّتنا بكثير من فروع العلم التي ساهمت في التقدم الحضاري العالمي. وبرّر استعماله لتعبير (ميثولوجيا) عوضاً عن مصطلح "أساطير" في أسئلته الصحافيّة، بأنّ (ميثولوجيا) علمٌ يبحث في قصص الآلهة ونشوء الكون بالذات. فالميثة، كما شرحها المعجم الانكليزي هي: (قصّةٌ تقليديةٌ قديمة، خاصة تلك المتعلّقة بالكائنات الخرافية أو الفوق طبيعية، والتي تعبّر عن معتقدات قديمة لشعب ما، وتطلّعاته ومبادئه، وتفيد غالباً، في شرح ظاهرة طبيعيّة أو أصل هذا الشّعب). فالميثولوجيا إذن ذات مدلولات كثيرة:

١ ـ التاريخ الخرافي لكل من الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال في الوثنية القديمة.

٢ ـ مجموعة الميثات التي تخصّ شعباً بعينه.

٣ ـ الدراسات المنظمة للميثات، وتحرّي أصولها وأهميتها.

٤ ـ مجموعة ميثات خلَقَت ظاهرة اجتماعية.

وأضاف أن كلمة "أساطير" تعني الأباطيل أو الأحاديث التي لا نظام لها. وإنّ الموسوعيين العرب ترجموها إلى ميثولوجيا، لأنه لا توجد في العربية كلمةٌ يمكن أن تعطي بمفردها المعنى الكامل للمصطلح اليونانيّ الأصل. وأضاف: (إن تمثّل ثقافات الآخرين، والانفتاح عليها، لا يعني التبعيّة إطلاقاً). وأنّ القرآن الكريم احتوى على عدّة ألفاظ اعجميّة، وقدّم قصصاً عديدة لشخصيّات غير عربيّة. وتساءل بعدها قائلاً: «**هل يمكن أن نظلّ "أسرى" لآراء قديمة موروثة "تقدّست" عبر الزمن، وأحاطت نفسها "بحرم" من الأسلاك الشائكة، نخشى الاقتراب منه كي لا ندمي نفوسنا؟**»). وراح تحت عنوان (مقولة التّحريف) يقول: (من تلك المقولات الرّاسخة، التي تُقدّم دون نقاش أو جدل أو اهتمامٍ بمشاعر الغير، ما قاله

(هذه مشكلاتهم) بشأن التّغيير والتحريف اللذين تسرّبا إلى الكتب السّماوية.. لاسيما التوراة والانجيل..). وتحت عنوان (مُعضلة الأصالة)، وضّح أن الكشوفات الأثرية، لا سيما في العراق وسورية والتي حوت قصّة طوفان مشابهة للطوفان التوراتي، أوضحت تشابهاً مذهلاً بين حكاية بيروسوس وقصة الطوفان في التوراة. وان الكشوفات الأثرية المتواصلة، أدّت إلى إظهار أنّ أشهر قصص التوراة، كالخلق والطوفان، ليست أصيلة، وأنها مستقاةٌ بشكل أو بآخر من النتاج الميثولوجي للشعوب القديمة في سورية والعراق. وهذا ما دفع بكليّات اللاّهوت الحديثة عامة، إلى تدريس تلك الحوادث، كحكايا ميثولوجية ذات بُعد رمزي. لا سيما وأنّها لا تبخس من الشعور الإيماني. بل تُقوّيه بمعنى ما، عبر التركيز على وحدة التجربة الدينية عبر العصور والأماكن.

وتساءل أخيراً: (كيف يمكن للمفكّرين الدينيّين إثبات الحقيقة التاريخيّة لقصة آدم وحوّاء ـ مثلاً ـ بشكلٍ علمي فحسب؟).

هل أصاب البوطي وفيّاض فيما ذهبا إليه؟

لا بد أن يكون القارئ الكريم قد لاحظ الجدل الذي وقع فيه السّائل والمجيب، حول دلالة الميثولوجيا والأسطورة. فقد أصاب السائل في أنّ كلمة الميثولوجيافيها الدلالةعلى قصّة تقليدية قديمة لشعب ما يعنيه وأنها علم الدراسة المنظّمه للميثات أي للقصص التقليدية القديمة وتحرّي أصولها وأهميتها. وأن كلمة الميثولوجيا من هذه الناحية، أوسع دلالة من كلمة أسطورة أو أساطير الدالة على الأحاديث المؤلّفة من قبل الأقدمين، دون نظام، وقد يراد بها الأباطيل.

ومن خلال تدبّري للقرآن المجيد، لاحظت أنه استعمل كلمة "أساطير" بأكثر من معنى:

١ ـ استعملها للدلالة على ما كتبه الأوّلون (المطفّفين ١٣).

٢ ـ وعلى قصص الأولين (القلم ١٥/ الأحقاف ١٧/ المؤمنون ٨٣/ النحل ٢٤/ الأنعام ٢٥).

٣ ـ وعلى ما رواه الأوّلون عن المستقبل، ولم يتحقّق (النمل ٦٨).

٤ ـ وعلى أكاذيب أو أباطيل (الأنفال ٣١).

فلم تشمل دلالات (أساطير) هذه، على علم الدراسة المنظّمة للقصص القديمة التقليدية وتحري أصولها وأهميتها. هذا لربّما بسبب أن لا علاقة للقرآن الكريم بالأساطير موضوعياً.

الذي يهمّنا من سؤال السائل قوله: (فهل يا تُرى أنّ البحث الميثولوجي في المعطيات الإسلامية يمسّ مشاعر المؤمنين؟).

وفضيلة البوطي لم يُجب عن هذا السؤال مباشرة. بل أجاب عنه إجابة غير مباشرة، حين انتهى إلى أن قصصرع آدم وحواء ونوح والطوفان.. مادامت مذكورة

في القرآن الكريم، **فهي حقيقة، ولاتدخل في مفهوم الأساطير، وإن وردت "على غير المألوف"**. وإنّ كلامه هذا يعني بألفاظ أخرى أن البحث الميثولوجي في المعطيات الإسلامية يمسّ مشاعر المؤمنين.

والذي يهمّنا أيضاً من سؤال السائل قوله: (وألا يبدو تناقضاً ذاتياً أيضاً حين نقبل برمزيّة الجنّة وآدم وحواء ونوح والطوفان.. في التوارة، ونطالب بالنظر إلى ذلك كواقعٍ فعليٍّ قُرآنياً؟).

وما دمنا قد فرّقنا بين دلالة ميثولوجيا وأساطير، فلنأت تلقائياً إلى المسألتين المذكورتين آنفاً.

وفي رأيي الشخصي، أن علم الدراسة المنظّمة للميثات أو القصص التقليدية القديمة وتحري أصولها وأهميتها، أقول: إذا وجد هذا العلم لهذه الغاية المحدّدة، فلا يمسّ مشاعري كمؤمن. بل أقول: إنّ من واجب المؤمنين أنفسهم القيام بتجميع خيوط هذا العلم أيضاً. **فنحن بحاجة لأن يكون إيماننا بكل شيء قرآنيٍّ، قائماً على أسس علميّة صحيحة. لا ليمكننا ذلك من تقوية إيماننا وحسب، بل ليزودنا كذلك بزاد الدّفاع عن كتاب الله العظيم**. فنحن ما دُمنا قد توصّلنا للتوثّق من سلامة وصول الوحي القرآني إلينا، فإنّ علم الميثولوجيا، يُعيننا على التوغّل فيما رواه لنا هذا الوحي المقدّس من قصصٍ تعود إلى الماضي الإنسانيّ السّحيق. خصوصاً وأنّ وحي الله تعالى نفسه، حثّنا على كتاب الله القرآن الكريم بقوله تعالى: **﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبٍ أقفالها..؟﴾**. إضافةً إلى ضرورة الحسم في موضوع هذه القصص المتعلقة بآدمٍ وحوّاء والجنّة ونوح والطوفان.. أهي وقائع حقيقيّة، أم وردت في الكتب السّماويّة بلسان رمزيٍّ مجازي؟

أمّا لماذا وقف فضيلة البوطي:

أولاً ـ موقف اتّهام السائل بالتبعيّة.

ثانياً ـ وعلى أيّ أساس اعتبر القصص القرآنية، وقائع غير مألوفة وثابتة، وأنها جزء من وحي القرآن الكريم على هذه المعاني.

ثالثاً ـ وعلى أيّ أساس وسند ذهب فضيلته إلى أنّ مضامين هذه القصص هي واحدة في القرآن والتوراة والانجيل.

رابعاً ـ وهل يصحّ تعريفه الذي وضعه للعمل متجاوزاً به التعريف العلمي الحديث.

خامساً ـ وهل المُعجزات السّماوية حقّاً، هي أحداثٌ تغاير المألوف كما ذكر فهذه أسئلة يترك أمر تفسيرها وشرحها لفضيلة البوطي نفسه.

أمّا أنا فاختلف مع فضيلته في هذه الأمور. فلا أرى غضاضةً في استعمال السّائل لُمصطلحات أجنبية. وإنّي على استعداد تامٌ للحوار حول القصص القرآني أيّاً كان.

وأشير في هذه المناسبة إلى أن **مضامين القصص القرآني، تغاير ما جاء في قصص التوراة والإنجيل**. هذا وإن القرآن ما اختلف في ناحية من النواحي عن التوارة والانجيل، إلاّ وقدّم على صحّة ما ادّعاه دليلاً قاطعاً يؤيّد وجهة نظره.

كما أنّي لست بحاجة لخلخلة التعريف العلمي المعاصر الحديث، والدّخول في أمر صحّته وعدم صحّته. ذلك لأنّ أدلّتي على صدق كل ما ادعاه القرآن المجيد، لن تتجاوز هذا المصطلح العلمي الحديث. إلى جانب أنّي أتوخّى المنطق والعقلانية في جميع هذه الأدلّة، إن شاء الله العزيز.

هذا، وأنا لا أفهم المعجزات القرآنية على أنّها غير المألوف كما فهمها فضيلة البوطي وأكثر المفسرين من قبله، متأثرين جميعاً، بُمعطيات التوراة، دون تدبّر للنّصوص القرآنية تدبّراً قائماً على أصول التّفسير.

لا شك أن فضيلة البوطي، اتّهم كُتب التوراة والأناجيل المعاصرة، بأنّها

مُحرّفة، دون تقديم أي بُرهان على تحريفها. فلا يجوز توجيه اتّهام دون تقديم الدليل على صحّته. وقد أشار السيد فيّاض في كتابه "حوارات"، من خلال شرحه لعقائد أهل التوراة والأناجيل، إلى أنّ اليهود والمسيحيّين، لا يؤمنون أنفسهم (أنّ الله تعالى أنزل الكتابين المُقدّسين، عبر أحد الملائكة أو بطريقة أخرى، سواء على موسى أم على المسيح).

وأضيف من جهتي قولي: إنّ التوراة تتضمّن أدلّة ضمنيّة، تُلزم أصحابها، وتؤكّد أنّ التوارة الحاضرة لم تُكتب في زمن موسى بل كُتبت بعد مماته بقرون عديدة. وهذا ما يجعلها مجرّد روايات غير قائمة على أساسٍ يقينّي. وإليكم دليلي على ما ذكرت:

فقد ورد في سفر التثنية ٣٤/٥ بالحرف الواحد: (فمات هناك موسى عبد الرّب في أرض مؤاب، حسب قول الرّب. ودَفَنَه في الجواء، في أرض مؤاب مقابل بيت فَغُور. ولم يعرِفْ إنسانٌ قبره إلى هذا اليوم. وكان موسى ابن مئة وعشرين سنة، حين مات، ولَم تكلّ عينُه، ولا ذهبت نضارتُه. فبكى بنو إسرائيل، موسى، في عربات مؤاب ثلاثين يوماً. فكُملت أيام بُكاء مناحة موسى).

يلاحظ القارىء أنّ هذا النّص تضمّن الأمور التّالية:

١ـ النّص على أن موسى عاش مئة وعشرين سنة.

٢ـ وأنّ نضارة صحّة موسى بقيت على حالها، حتى لحظة مفارقته للحياة.

٣ـ وأنّ بني إسرائيل ظلّوا ينوحون على موت موسى ثلاثين يوماً.

٤ـ كما تضمّن النّص تحديد موقع الأرض التي مات فيها موسى ودُفن في ترابها، وهي أرض مؤاب.

٥ ـ وأهمّ من جميع ما ذُكر، هو أنّ كاتب النّص التوراتي، اعترف هنا صراحةً أنّه كتبه في زمان ضاعت فيه جميع معالم قبر موسى (ولم يعرف إنسان قبره الى هذا

اليوم) أي الى زمن كتابة هذا النّص التوّراتي. وهذا يعني أنه كانت قد مضت قُرون عديدة، لا يعلم عددها إلاّ الله تعالى، على تاريخ موت موسى. وأنّه اندثرت معالم قبره أيضاً، إهمالاً من الإسرائيليّين أنفسهم وهجراً منهم لقبره، وذلك قبل أن يقوم كاتب هذه التوّراة، التي هي بين أيدينا"، بكتابتها، ليس بالاستناد إلى شيء مدوّن بين يديه، بل كتابتها استناداً إلى ذاكرة الروّائيين.

وإني لعلى ثقة تامة، أن كل قارئ مفكّر ومنطقي وسليم المُحاكمة، لا بد أن ينحني تجاه هذا الدليل القاطع، والذي قدّمته من ضمن التوراة نفسها، إثباتاً لكونها لم تُكتب زمن موسى، بل ولا علاقة لها بعهده. ولديّ أدلّةٌ كثيرةٌ شبيهة بهذا الدليل، وعلى مستوى قوته أيضاً. وأنا أترك أمر سرد هذه الأدلة لغير هذا المقام. وقس عليه الأناجيل الحاضرة أيضاً.

أعود إلى سؤال السائل وقوله: (ألا يبدو تناقضاً ذاتياً أيضاً حين نقبل برمزية الجنة وآدم وحواء ونوح والطوفان.. في التوراة، ونطالب بالنظر إلى ذلك كواقعٍ فعليٌ قرآنياً؟).

فأنا أختلف مع فضيلة البوطي حين قال: (ونحن نعلم يقيناً أنّ الذي لا يصدّق هذه الأخبار وأمثالها في التوراة والانجيل، لا يصدّقها في القرآن أيضاً، ما دامت مضامينها واحدة هنا وهناك). ففضيلته يدّعي أنّ (هذه الأخبار) أي قصص الجنة وآدم وحواء ونوح والطّوفان (مضامينها واحدة هنا وهناك). **أولَم يمس التحريف هذه الأخبار في التوراة المعاصرة، على حسب مُدّعاه؟**

ثم إنّ مقارنة هذه الأخبار التوراتية مع القرآنية، توضّح للقارئ الاختلاف البيّن، بل الجوهري أيضاً. فكيف ذهب فضيلة البوطي إلى الزّعم أنّ (مضامينها واحدة هنا وهناك)؟ أقول: لربّما مردّ تناقضه هذا إنّما يعود لعدم تدبّره ما جاء "هنا وهناك" تدبّراً موضوعياً. وقد جاءت إجابته ناقصةً ومُتناقضةً بشكل مثير.

وأنا لا أنظر إلى هذه الأخبار التوراتية، بما يتعلق بالجنة وآدم وحوّاء ونوح

والطوفان وسواها، على أنّها رمزيّة، ولا على أنّها حقيقيّة، بل على إنّها أخبار قد شوّهها ناقلوها، فلم ترد على حقيقتها، التي نزل القرآن المجيد موضّحاً لتلك الأخبار ومُصحّحاً لها. فقد قال تعالى في سورة طه ٩٩: ﴿**إنّما إلهكمُ اللّه الذي لا إله إلا هو، وَسِعَ كلّ شيء علماً. كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبَقَ، وقد آتيناك من لَدُنّا ذكراً. من أعرِض عنه، فإنّه يحمل يوم القيامة وزراً. خالدين فيه، وساء لهم يوم القيامة حِملاً**﴾. علماً بأنّ سياق هذا النّص القرآني تناول أخبار موسى والإسرائيليين.

ثم إن كلمة (نبأ) في اللغة، إنما تدل على خبر ذي شأن عظيم (أقرب) من هذا ندرك أنّ هذا النّص أعلن أنّ أخبار التوراة التي هي بين أيدينا غير موثوق بها. وقد لاحظ القارئ الدّليل الذي قدّمته له على صحّة هذا الإعلان القرآني.

كما أعلن النّص أن الله تعالى الذي وسع علمه كل شيء، قد أنزل في كتابه القرآن الكريم الأخبار الصحيحة اليقينيّة والعظيمة: ﴿**من أنباء ما قد سبق**﴾. فمن تجاهل هذه الحقيقة وأعرض عنها ﴿**فإنّه يحمل يوم القيامة وزراً**﴾. **فكيف يصح زعم فضيلة البرطي عن هذه الأخبار القديمة أنّ: (مضامينها واحدة هنا وهناك)؟**

ثم إنّ أسلوب القرآن الكريم في إنبائنا عن هذه الأخبار القديمة، هو أسلوب علميٌّ رصين. فهو لم يسرد لنا هذه الأخبار على أسلوب الرّوائيين. بل وزّع عناصر كل خبر من هذه الأخبار على مقامات عديدة، لِحِكَم عديدة اقتضتها مضامين كتابه الكريم. بينما نلاحظ أنّ سرد أخبار التوراة المعاصرة، إنما جاء على الترتيب الذي درج عليه المؤرخ الطبري المشهور. وربّما شايع الطبري هو نفسه التوراة في ترتيبها للأحداث الزمنية.

دونكم قصّة آدم عليه السلام. نلاحظ أن الله عز وجلّ عندما أعلن مركزية الإنسان في هذا الكون، وتسخير كل شيء لخدمته ومصلحته، وأنّ الغاية من خلق

الإنسان، هوتطويره روحياً، لا تركُهُ سُدىً. هذه الأمور التي ضمنها ربنا عز وجل قوله في أوائل سورة البقرة / ٣٠/ : ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً، ثم استوى إلى السّماء فسوّاهُنّ سبع سماوات، وهو بكل شيء عليم﴾. فالخطاب موجّه إلى بني الإنسان، وقد انطلق فيه من كون الله تعالى ﴿وهو بكلّ شيءٍ عليم﴾ أي أنّه تعالى محيطٌ علماً بكلّ حقيقة وأمر من الأمور.

هذو الحقيقة الإلهية، متعدّدة العناصر، وقد أتى عليها سبحانه ببرهان من واقع الإنسان نفسه. فقال: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة..﴾. أي أنكم إذا عُدْتُم بأذهانكم إلى تاريخ الإنسان، تلاحظون وجود سلسلة طويلة من خلفاء الله في الأرض، هم رسله وأنبياؤه. فإن دلّت هذه السلسلة المؤلفة من المبعوثين السّماويين على شيء، فإنما تدل على وجود خالق خلق هذا الإنسان، وبعث جميع هؤلاء المبعوثين لتوجيهه وجهته الحياتيّة الصّحيحة، واجتذابه نحو التعلّق بخالقه. هذا ما أفاده قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربّك﴾. أي أنّ وراء بروز سلسلة الأنبياء "ربوبيّة". وهذه الربوبيّة هي وراء بعث هؤلاء المبعوثين، من الأنبياء والمرسلين.

وبعد تحقيق هذه اللّفته الفكرية، وتوجيهنا نحو تاريخ سلسلة المبعوثين السماويّين، أخذ جلّ شأنه، كما تقتضيه هذه المناسبة، الكلام على أوّل مبعوث سماوي وهو آدم عليه السلام.

ولمّا كان واضع التوّراة المعاصرة، قد أوهم الناس أن آدم هو أول مخلوق، لقوله هذا الكاتب في سفر التكوين ١/ ٧ - ٢٥ : « وَجَبَلَ الرّبّ الإله آدم تُرابا من الأرض. ونفخ في أنفه نَسمَةَ حياة. فصار آدم نفساً حيّة.. » فقد شاء تعالى تصحيح هذه الرواية التوراتية، في المقام ذاته، فقال: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة..﴾، فلم يقل ﴿إنّي خالق﴾ بل (جاعل). مُضيفاً لفظ

(خليفة) تنبيهاً للأذهان إلى أنّ آدم كان رأس سلسلة المبعوثين السّماويّين، وليس هو أوّل بشر مخلوق. ذلك لدلالة كلمة (الخليفة) على من يُستخلف فيهم، وليس على أوّل المخلوقين. ثم إن لفظ (الجعل) فدلالته على التّصيير والتعيين والاصطفاء، ولا تصلح كلمة الخلق لهذه الدلالة.

ولابدّ للقارئ الكريم أن يكون قد لاحظ أنّ الله تعالى، **قدّم دليلاً تاريخياً، أوضح من خلاله الحقيقة التاريخيّة، لتصحيح ما رواه كاتب التوارة فيها عن شخصية آدم بالذات. والذي زعم أنّ آدم كان أول المخلوقين.**

هذا هو أول خيط وضعه الله جل شأنه بين أيدينا لنسيج قصّة آدم عليه السلام. وهو تعالى راح في سورة آل عمران ٣٣، يعرض لنا هذه الحقيقة وهذا الخيط بأسلوب آخر حينما قال: **﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين﴾**. فاستعمل لآدم كلمة **﴿اصطفى﴾** أي انتخب لرسالته كما انتخب نوحاً وآل ابراهيم وآل عمران من الأنبياء على العالمين. أي اصطفاه من بين أهل منطقته على شاكلة اصطفائه لكل نبيّ من الأنبياء المذكورين من بين أهل منطقته وزمانه. اشعاراً لنا بوجود البشر قبل آدم بمدّة طويلة جداً.

والذي يتابع تدبّر الآيات الكريمة التي تعرضت لاسم آدم، سيتمكّن من جمع خيوط أخباره كاملة، فيتحقّق مدى رصانة الوحي القرآني العلمية أيضاً. وبنفس الأسلوب يجمع خيوط أخبار الجنّة ونوح والطوفان وسواها من الأخبار.

المهمّ أن كتاب الله القرآن أعلن أن آدم كان أول نبيٍّ من أنبيائه وأنه اطلع ملائكته على هذا الأمر قبل اصطفائه نبياً. **ومن هنا اختلفت قصّة آدم القرآنية عن قصة آدم التوراتية اختلافاً جذرياً**. خلافاً لماذهب إليه فضيلة البوطي من أن مضامين هذه القصة وسواها من القصص القرآني واحدة هنا في القرآن وهناك في التوراة. ولا أرى من سبب يدعوني للتوسّع أكثر في هذه الأمور.

لهذا السبب نفسه أقول للسيد فيّاض: إنني أنظر إلى القَصص القرآني، كأحداث حقيقيّة ومألوفة أيضاً كما لاحظناه. فاصطفاء الله لآدم تحقّق على نفس المألوف من اصطفائه تعالى لنوح وابراهيم وسواه من أنبياء الله الكرام. وليست قصّة آدم غير مألوفة على حسب ما ذهب إليه (هذه مشكلاتهم).

وما دمت قد قدّمت البرهان والدليل على أن التوراة المعاصرة وقصصها قد كُتبت «على ذمّة الرّواة». فقد جاء القرآن مُصحّحاً لما ورد فيها من أخبارٍ مُتحلة وعلى غير حقيقتها. وعليه فقد سقط من كلامنا كل تناقضٍ ذاتي.

أمّا تساؤل السيد فياض: (كيف يمكن للمفكرين الدينيين إثبات الحقيقة التاريخية لقصة آدم وحواء ـ مثلاً ـ بشكل علميٍّ فحسب؟).

أقول: هذا الدليل التاريخي الذي احتوته سورة البقرة، والذي سبق أن عرضناه قبل قليل. هو في حدّ ذاته دليل علميٌّ مؤسّس على الملاحظة والتجربة والاستنتاج، كيف لا، والله تعالى نبّه أذهاننا إلى وجود سلسلة أنبياء مبعوثين. ولا بد لكل سلسلة أن تبتدئ بحلقة من جنسها. وما دامت حلقات هؤلاء المبعوثين كانوا بشراً مثلنا، وتولّدوا من أبوين أيضاً وكان آخرهم محمد المصطفى ﷺ. فقد كان آدم بشراً تولّد من أبوين ونبياً مثلهم أيضاً. فآدم هو أوّل نبي من سلسلة هؤلاء النبيّين.

ثم إننا إذا تقصيّنا تاريخ الإنسان الحضاري، فلا نجد تاريخه الحضاريّ هذا يعود إلى أكثر من عشرة آلاف عام على وجه التقريب، وهو ما أثبتته الحفائر الأثرية. وهذا التاريخ قريبٌ جداً، من التاريخ الذي أوردته لنا الكتب الدينية.

وهكذا أعود لأقول: إن قصة آدم، هي عاديّةٌ جداً ومألوفة، وليست هي بالأسطورة الخيالية التي قدّمها مؤلف التوراة المعاصرة. فإن تأثّر بعض المفسّرين وفضيلة البوطي، بقصّة آدم التوراتية، وصبغوا عليها صبغة "غير المألوف"

وأدخلوها في الأساطير. وأخلوا بزعم مؤلف التوراة زعمه (وجبل الرّب الإله آدم تُراباً من الأرض. ونفخ في أنفه نَسمَةَ حياة، فصار آدم نفْساً حيّة..). هذا المؤلف الذي صوّر لنا الإله، وقد نزل إلى الأرض، وكأنه وجود يقارب حجم وجودنا أويزيد، وصوّره أنّه قام بما يقوم به الذين يصنعون الفخّار والتماثيل، فجبل تُراباً من الأرض، ونحته، حتى أعطاه شكل إنسان ثم (نفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفساً حيّة... إلخ). **فما الذّنب، بذنب القرآن المجيد، بل ذنب هؤلاء العلماء الذي لم يتدبروا القرآن حق التدبّر، وراحوا يسلّمون بقصة آدم المشوّهة التي عرضها كذلك واضع التوراة المعاصرة.**

فالشّخص المحايد، الذي ضرب بأقوال صاحب التوراة هذه عرض الحائط، وانكبّ على الكتاب السّماوي القرآن، وهو الكتاب الذي وصلنا سالماً من غير تحريف بشهادات المستشرقين المعتدلين أنفسهم، أمثال ميور ونولدكه وسواهما أقول انكبّ على القرآن يتدبّره وفقاً لأصول التفسير. ويقرأ قوله تعالى: **﴿إني جاعل في الأرض خليفة..﴾** وقوله: **﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين﴾**، يستحيل على مثل هذا الإنسان المحايد أن يَشْرُدَ ذهنُه إلى غير ما بينّاه ووضّحناه. ذلك لأن ألفاظ هذه الآيات نزلت بلسان عربيّ مبين.

أمّا، وقد شَرَدَ ذهن فضيلة البوطي وبعض العلماء، فوقعوا في شَرَك "عقلية الأسطورة التوراتية"، فلا يُطالب هؤلاء بعد ذلك "بالمنطقيّة والعقلانية والعلمية"، ما لم يتخلّصوا من براثن هذا الشَرَكِ الرّهيب.

ومؤلّف التوارة المعاصرة، حين تكلّم عن "حوّاء"، قدّم قصّتها بشكلٍ أسطوري أيضاً. فقد كتب في سفر التكوين: (فأوقع الرّب الإله سُباتاً على آدم، فنام، فاستّل إحدى أضلاعه، وسدّ مكانها بلحم. وبنى الرّب الإله الضّلع التي أخذها من آدم امرأة، فأتى بها آدم. فقال آدم ها هذه المرّة عظمٌ من عظامي ولحمٌ من لحمي. هذه تُسمّى امرأة، لأنّها من امرئ أُخذت..) على هذه الشاكلة، وبهذه

الألفاظ صوّر لنا كاتب التوراة قصّة حوّاء على أنّها أسطورة أيضاً. فصوّر الإله الذي نزل إلى الأرض، صوّره أنّه قام بعمليّة تخدير آدم، وأجرى له عملية جراحية، فانتزع ضلعاً من أضلاعه، وسدّ مكان هذا الضلّع لحماً، صوّر لنا هذه الأسطورة، وأنّه قلب ضلع آدم امرأةً هي حوّاء، ثم ايقظ آدم من سُباته، وأتى بهذه المرأة أمامه، بل وأمره أن يتزّوجها أيضاً. مع أنها من ضلع آدم نفسه، على حدّ زعم هذا المؤلف. **وهكذا "مسَخَ" هذا المؤلف القدرة الإلهية وقزّمها، وقلب الحقيقة إلى أسطورة. وتقبّلها "علماء المسلمين" مسلّمين بها تسليماً كلياً.**

ونحن عندما نُطالع القرآن المجيد، لا نعثر على أيّ ذكر لكلمة "حوّاء" أصلاً. فلم يرد سوى قوله تعالى مخاطباً آدم: **﴿وقلنا يا آدم اسكُن أنت وزوجك الجنة..﴾** البقرة ٣٠ ـ وهذه الألفاظ، في حقيقة أمرها، نزلت تصحيحاً لأسطورة "حوّاء" التوارتية. وكل ما يُستنبط منها هو أن البشرية لم تعرف نظام السكن ونظام الأسرة، قبل بعثة آدم عليه السلام. أي أنّ آدم هو أوّل نبيّ أمره ربّه ببدء نظام السكن وببدء نظام الأسرة، وإلاّ فلا معنى لقوله تعالى **﴿وقُلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة..﴾** إلاّ بدافع أهمية هذا الأمر وما انطوى عليه من حقائق تاريخية. ولا يجوز لنا أن نفهم من "الجنّة" هنا، معنى الجنّة السّماوية الموعودة، لقرينة قوله تعالى قبلها **﴿إنّي جاعل في الأرض خليفة﴾. فإرادة الله تتعلق "في الأرض" وليس بشيء آخر سواها. والجنّة من الأرض هي المنطقة الخصبة، لا جنّة السّماء. بمعنى أن جميع أخبار آدم، إنما تدور على سطح الكرة الأرضية، وليس في السّماء أو في الجنّة الموعودة.** ولا قيمة لاحتجاج بعضهم بقوله تعالى في مقام آخر **﴿قُلنا اهبطوا منها جميعاً..﴾**. فكلمة الهبوط تستعمل للزجر مجازاً. فهو تعالى استعملها كذلك حكاية عن بني اسرائيل حين زجرهم قائلاً: **﴿قلنا اهبطوا مصر، فإنّ لكم فيها ما سألتم..﴾**. فما كان بنو اسرائيل في السّماء.

ثم إنّ بحثنا الموضوعي دلّنا على أن تعاليم الأديان السماوية هي أساس تهذيب البشر وتحضيرهم. فلولا هذه الأديان، لما كنّا فرقنا حتى أيامنا هذه ما بين الإنسان والحيوان، وهذا بحث يطول.

ذلك أن تعاليم الأديان سارت على مسارات ثلاثة:

فالمسار الأول جاء يهدف في تعاليمه إلى مجرّد تهذيب الإنسان في مأكله ومشربه ومنامه وإطاعة نظام وقانون وانسجامه في حياة تعاونية مع بني جنسه من البشر.

والمسار الثاني جاء يهدف في تعاليمه تطوير القوى الفطرية الطبيعية للإنسان لتنقلب قوى أخلاقية عظيمة.

والمسار الثالث جاء يهدف في تعاليمه توطيد علاقة المخلوق بخالقه عن طريق العبادات والرياضات الرّوحية. فلا سبب لاختلاف جميع الديانات السماوية، فيما جاءت به من تعاليم، إلا اختلاف الضرورات الزمانية والمكانية.

فلننظُر إلى قصّة آدم وأخباره من هذا المنظار وهذا المنطلق، خلال تدبّرنا لآيات القرآن الكريم، تتضّح لنا الصورة الحقيقية والتفسير الصحيح، لجميع أخباره القرآنية.

فآيات القرآن شرحت لنا هذه التعاليم والمبادئ الابتدائية التي احتوتها رسالته عليه السلام. هذه التعاليم التي أعانت بشر منطقتنا ليضعوا أقدامهم على طريق تمايزهم عن حياة الحيوان، وأساس تحضّرهم، والرياضات الروحية التي مكّنتهم من معرفة خالقهم وتلقّي بشاراته.

إن تعاليم آدم كانت بدائية جداً، وهي البذرة الأولى التي أدّت إلى تهذيب البشر وتحضيرهم. **فهي مجرّد أوامر ليهجر البشر سُكنى الكهوف (cave man)، والانتقال منها إلى بناء الدور في أمكنة تساعدهم على الاستقرار. ومجرّد**

أوامر تقضي ببدء حياة زوجية سعيدة، هذا ما دلنا عليه قوله تعالى ﴿اسكن أنت وزوجك الجنّة﴾. وتعاليم آدم البدائية هي التي كانت بذرة الحياة التعاونية لبني البشر، والتخلّص من حياة شريعة الغاب. التعاون على تأمين الغذاء والكساء والمياه الصالحة للشرب، والبدء بالزراعة وغيرها من تعاليم الحياة التعاونية الحضرية. وهذا مادلنا عليه قوله تعالى: ﴿إنّ لك ألاّ تجوع فيها ولا تعرى..﴾، ولا بدّ أن يكون ربّنا قد جعل حياة آدم ورفيقة حياته وأسلوبهما في التعامل الأسوة الحسنة لمن آمن معهما، وخضع لتلك التعاليم. وما قوله تعالى: ﴿وكُلا منها رغداً حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين..﴾ إلا تفهيمهما أساس تعاليم الحلال والحرام، والمسموح به والممنوع. بمعنى أنّه تعالى نبّه آدم وأفراد تعاونيته، إلى أن الإباحة هي أساس تعاليم السماء. وما التحريم إلا لبعض الأشياء، لصالح هذه التعاونية نفسها. وقد أبهم البارئ ما حرّم على آدم وتعاونيّته، لحكمة من حكمه العظيمة اقتضاها حكمة التوجيه والتعليم يقيناً.

ثم إنّ تعاونيّة آدم هذه، لم تَنْجُ من المنكرين لها، والساعين إلى القضاء عليها. وقد أطلق جل شأنه وصف "إبليس" لكلّ من قنط من هذه الرّحمة السماوية المجسّمة، ولم يدرك حقيقة تعاليمها وأهدافها. فإبليس لُغةً من أبلس أي قنط من رحمة الله تعالى. كما أطلق جلّ شأنه وصف أو صفة "الشيطان" لكل إبليسٍ، قام يتصدى لتعاونية آدم وأهدافها. فالشيطان لُغةً من شاط، أي احترق، فمصيره إلى الدمار في الدنيا والاحتراق في نار جهنم في الآخرة.

وهو تعالى عبّر بكلمة "الجنّ"، في هذه الآيات المتعلّقة بتعاونية آدم، عن البشر الذين رضوا بحياة الكهوف (Cave Man) التي كان آدم ورجال تعاونيته من بين أفرادهم، قبل أن يصطفيه الله لرسالته. ذلك أن "الجن" لُغَةً، اشتُق من جُنّ أي استتر. فقد أراد بهذا اللفظ "الجن" في قصة آدم إنسان ما قبل التاريخ، والذي لا يعود تاريخه إلى أكثر من عشرة آلاف عام، على حسب ما كشفت عنه الآثار وإن استُعمل لفظ "الجنّ" في القرآن المجيد بمعاني أخرى لا علاقة لنا بها في هذا المقام.

ثم إن جميع الآيات المتعلّقة بخلق الإنسان: تارةً من تراب وتارةً من طين، وتارةً من صلصال كالفخار، فمجرّد كنايات لها دلالاتها، ولست هنا في مجال التوسّع في شرح هذه الأمور. بل إنّ كل ما أريد قوله **فهو أنّ قصّة آدم وجنته وتعاونيته وتعاليمه، لا تخرج عن كونها أموراً مألوفة، ولا تمت عناصرها للأسطورة، والأساطير من قريب أن بعيد.**

وليقس مُتدبّر كتاب الله القرآن بقية "القصص القرآني" بهذه المقاييس.

وعليه أقول: شتّان ما بين أسطورة آدم وحوّاء التوراتية، وبين قصّة آدم التّعاونية المألوفة. فقد حدثت على نفس النّسق الذي حدثت شبيهاً لها بعثة محمد ابن عبد الله خاتم النبيين ﷺ. هذه البعثة التي تعود إلى أربعة عشر قرناً من الزّمان. فهل كانت بعثة محمد ﷺ غير مألوفة أوشكلاً من أشكال الأساطير. فهذا نبيّ اصطفاه الله جل شأنه وآدم نبي اصطفاه الله جل شأنه أيضاً على حسب ما قال: **﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين﴾**. وصدق الله العظيم.

أعود إلى تساؤل السيد فياض، قوله: (فهل يا تُرى أن البحث الميثولوجي في المعطيات الإسلاميّة، يمسّ مشاعر المؤمنين؟).

أقول، لا يمسّ هذا البحث مشاعري كمؤمن. ولكن هيهات أن يجد باحث، أساطير، أو أسطورة واحدة في كتاب الله القرآن الحكيم. وقد لاحظ القارئ الكريم كيف أنّ قصّة آدم القرآنية، عادية ومألوفة. فما هي من قبيل الأساطير، حتى ترضخ للبحث الميثولوجي. إلاّ أن نأخذ برأي فضيلة البوطي وغيره، فلا مناص حينذاك من اخضاعها للعمل المذكور.

هذا وإن جميع "قصص القرآن" من أخبار الأمم الماضية، فهو قصصٌ حدثت وواقعية، ولا صلة لها بالأمور غير المألوفة أو الأساطير. وإنّي سأثبت هذه الحقائق في كتبي القادمة، إن شاء الله العزيز.

السؤال السّابع
يدور حول الحرية والعلْمَنَه

س ٧ ـ أشعر أحياناً وكأنّ الإسلام يصادر "الإرادة الحرّة" يحضرُني في ذلك أمثلة عديدة، آخرها تلك الصورة المُتناقضة لفهم "الإرادة الحُرّة" بين الغرب وبلاد الإسلام. ففي حين سمحت بلاد الغرب "المسيحي" بعرض فيلم "آخر تجربة للمسيح" وهو يتعامل مع المسيح عليه السلام كبشر بطريقة اعتبرها البعض غير لائقة، وتشعّبت المحاضرات والآراء، لكن أحداً لم يُطالب بقتل مُخرجه "اليهودي"، قامت تلك الثورة العارمة على سلمان رشدي و "أشعاره الشيطانية": ثورة لم يستفد منها إلاّ رشدي، الذي صار اسمه على كلّ شفة ولسان، وأعطت المظاهرات التي قامت في بعض الأقطار الإسلامية، ثورة كل من شارك فيها لم يقرأ الكتاب، صورة ليست صادقة تماماً عن الإسلام.

لماذا هذه المُصادرة، والإسلام واضحٌ في قضيّة الإيمان: **﴿لست عليهم بمسيطر﴾**، **﴿لا إكراه في الدّين﴾**؟ لماذا يقف المفكرون المسلمون في وجه العلمنة التي تطبّقها الآن معظم دول العالم خاصة وإن الإيمان مسألة شخصيّة، والخلاص قضيّةٌ فرديّة، بمعنى أنّ من يدخل الجنة أوالنّار، إنما يفعل ذلك بخطيئته هو، وليس بخطيئة غيره؟

بماذا اجاب فضيلة البوطي؟

ج ٧ ـ بلاد الغرب "المسيحي" لم تُعد تقنع اليوم، بما ظلّت المجامع الكنسية تُلحُّ عليه من قيام الكيان اللاهواتي في شخص المسيح، فهو إله أو جزء من إله، ولا

بما ظلّت تؤكّده من أنه جاء ليتحمّل خطيئة البشرية عنها، وأنّ الخالق جلّ وعلا اضطر أن يُضحّي بدم ابنه البريء، لمحو كل أثر من آثار اللعنة الخفيّة التي وُلد الإنسان مُلوّثاً بها! . . وكل من يزُور الغرب اليوم بشطريه الأوروبي والأمريكي، يعلم أنّه لم يعد في وعي الرجل الغربي أيّ مكان لقبول هذه التّصورات.

إذن فشيء طبيعيّ أن لا يشعر الإنسان الغربي بأيّ تقديس أو تبجيل أو حتى تصديق بهذه الشخصية التي نسجتها المجامع الكنسية منذ أيّام "شاؤول" الذي أصبح يدعى فيما بعد ببولس الرّسول. . ومن هنا لم يكن غريباً أن يستقبل الغربيّون فيلم "آخر تجربة للمسيح" بقبول حسن، لأنه على أقل تقدير، يدعم آراءهم الشخصية عنه. بل إننا لنلاحظ الموقف ذاته لدى أكثرالغربيين من التعاليم والإرشادات التي تنسب إلى المسيح. ولعلّ من أبرز الأمثلة والأدلّة على ذلك، ما قاله "جون ستوارت ميل" في كتابه "الحرّية" عندما عرض للرأي القائل: لماذا لا نجعل من تعاليم المسيح القيود المُتّفق عليها للحدّ من معنى الحرية: فقد أجاب قائلاً: ومن منّا يجهل أن هذه التعاليم ليست إلاّ من إبداع المجامع الكنسيّة عبر القرون؟!.

غير أن الإشكالات، لا يوجد شيء منها في الصورة التي يعرفها المسلمون عن محمد رسول الله ﷺ. فإيمانهم بنبوّته صاف من الشوائب، وشخصيّته في أذهانهم مبرّأة من كل إشكال. فكيف، وعلى أيّ جسر تجرّ هذه الصورة لتقيسها على تلك؟!..

ومع ذلك فإنّ الضجيج الذي انتشر عن كتاب سلمان رشدي، إنّما انبثق عن نافذة صغيرة من العالم الإسلامي من اجتهاد شخصي. . . أما سائر العالم العربي والإسلامي، فلم يكترث بهذا الكتاب ولم يُعره أي اهتمام قط. ذلك لأنّ مضمونه عبارة عن رواية خيالية تافهة، شاء مؤلفها أن يُقحم فيها كلاماً بدون موجب أو مناسبة عن سيدنا محمد عليه الصّلاة والسلام، ثم طاب له أن يوسعه شتماً

وسبّاً! . . عبارات السب والشتائم يُتقنها أي طفل أو سفيه جاهل، فهي لا تخضع بالطّبع لأيّ حوار علميّ أو نقاش، ولذلك كان شيئاً في غاية التّفاهه والعجب أن يقوم من يذكرنا بحريّة البحث والرأي ويدعونا إلى مقارعة الرأي بالرأي!! . . لا شك أن هؤلاء الذين هبّوا يدعون إلى هذا الحوار لم يقرؤوا الرواية، ولم يعلموا أن رأيه العلمي في محمد عليه الصلاة والسلام، مجرد شتم تافه، يترفّع عن سماعه (فضلاً عن مناقشته والردّ عليه) كل من كان كريماً على نفسه مُترفّعاً عن اللّغو بلسانه.

ولقد كان الناس ولا يزالون أحراراً في التّعبير عن آرائهم، وغنيّ عن البيان أن الإسلام في مقدمة من يكلأ هذه الحريّة. . ولكني أشك أن هنالك قانوناً يحترم الإنسان، ينصّ على أن الناس أحرار في أن يتشاتموا وأن يحرّك كلٌّ منهم لسانه بأحطّ السّباب في حقّ من يشاء.

ولم يكتف فضيلة البوطي بإجابته هذه، بل راح في كتابه (هذه مشكلاتهم)، وتحت عنوان (هل الإرادة والحرية متلازمتان؟) ذهب إلى أنّ مطالب الإنسان تنقسم إلى قسمين داخلية وخارجية، وتواجهها حُريّة داخليّة وحُريّة خارجيّة أيضاً. فالإنسان تجاه حريته الداخليّة محكوم بنواميس وضرورات، فالإرادة الحُرّة هنا وهمٌ وخيال. فالإنسان في هذا المجال مجرّد عبد ذليل للّه عز وجل. أما حريته الخارجية فللمجتمعات منها مواقف. وهم قد اختلفوا في تحديد الضرورات التي تقيّد الحرية الشخصية بها منذ أقدم العصور. وهنا راح فاستعرض بايجاز مواقف مُختلف أصحاب الاتجاهات والمذاهب. وانتهى إلى أنه لا يَحسم هذا الاختلاف إلاّ (الحلّ الإسلامي)، الحلّ الذي قدّمته الذات الإلهية التي تتمتّع بحقّ الهيمنة على الإنسان وإرادته التي وهبته إيّاها. وأنه لا يقبل بهذا الحلّ من لم يتذكّر هويّة عبوديته لله عز وجل. وأنّه واضحٌ أن هذا الحلّ الإلهيّ الذي لابديل عنه، يتوقّف عن التّضييق من مساحة "الإرادة الحُرّة"، وذلك في حدود ما تقتضيه مصالحهم الضرورية ورعاية

حرّياتهم وحقوقهم العامة. ومدارها جميعاً على إقامة موازين العدل، وقطع دابر البغي، وترسيخ مناخ لتعايُش الناس فيما بينهم أعزةً مُكرّمين، لا ينال بعضهم من بعض ظُلماً ولا هضماً. . وقد أيّد هذه القوانين والقيود بمؤيّدات قضائية أيضاً.

وراح فضيلته فقسم الحقوق الإنسانية إلى حقوق مادّية كالنفس والمال وسائر الممتلكات، و إلى حقوق معنوية كالّسمعة والكرامة والعرض والقيم الاعتبارية التي قد يتحلّى بها الإنسان. وذهب إلى أن الشريعة الإسلامية فرضت عقوبات محدَّدة على الإساءات المادية أو المعنوية. فالله تعالى أرجأ المعاقبة على إهمال حقوقه إلى يوم القيامة. وهو لم ينتقص من حُرّياتهم إلاّ بمقدار ما يضمن حقوق الناس أنفسهم.

وتناول فضيلته بعد ذلك مسألة سلمان رشدي، فذهب إلى أنه لو كان سلمان رشدي قد عبّر عن قناعاته، لكُنّا حاورناه فيها، ذلك أن الإنسان كان ولا يزال حُرّاً في التعبير عن أفكاره وقناعاته. ولكنّه جلس يتخيّل كُلّ أنواع وأشكال القذارة والعُهر والشذوذ الخُلقيّ والجنسيّ، وألصقها بسيدنا محمد ﷺ وأهل بيته. وذلك من خلال رواية صبّ فيها السّباب والشّتائم القذرة، مالايمكن أن يدخل في نطاق فكر أو دراية أو علم، وبحقد عجيب. فالذي يقرؤها، يُصاب باشمئزاز نفسي. ونبّه إلى أن فضيلته قرأ بعضاً من فصولها أيضاً، فوجدها كُتلة قُمامة متحركة. فلا يجوز تصنيفها تحت إسم حرّية الفكر والبحث.

وهنا نوّه فضيلته إلى أنه يعتقد أن لا وصاية لأحد من الناس على فكر أحد أو عقيدته. وأنّ الإيذاء من الإنسان لصاحبه مرفوض. وأنّ العالم الإسلامي ثار ثأراً لكرامته. ومعلوم أنّ الدّنيا تفيض بالذين ضحّوا بأجسامهم في سبيل الحفاظ على أعراضهم وكراماتهم. فلا معنى للمقارنة ما بين موقف الغرب من فيلم (آخر تجربة للمسيح)، وموقف المسلمين من رواية سلمان رشدي، وراح يعلّل الفرق بين الموقفين. وهنا ناقض نفسه حين زعم أن الجمهرة الكبرى من المثقفين المسلمين في

بلادنا، وقفت موقف اللاّ مبالاة من هذه الرواية، بينما زعم من قبل أنّ العالم الإسلامي بأسره ثار ضدّها. وعلّل موقف المثقّفين المسلمين هذا، وعزاه إلى جهلهم المُطبق بالإسلام وأصوله ومبادئه. بالإضافة إلى ما يلذّ لهم من تقليد الغربيين في شؤونهم المعيشيّة عامة، ومواقفهم من الدّين خاصة). وهنا قال متأوّهاً: (فيا لله، كم نُتقن فنون معانقة الذّل، ونسوم أنفسنا بأيدينا الخسف والهوان. ثم نعتب على القضاء، ونُلقي جرائر أعمالنا على كاهل الدّين، ونحمّله مسؤولية ما جنيناه بأيدينا في حقّ أنفسنا)!!.

وانتهى فضيلته إلى القول لا بدّ أن نعلن احتجاجنا وغضبنا على هذه الرّواية، لأنّ ذلك أقلّ ما تستوجبه ضريبة الشّرف، وتكرّمنا بهذا الدين. وإن كان هذا الاحتجاج لا يُعدّ مُطلقاً من قبيل الخوف على الإسلام ومصيره.

هل علّق السيد فياض على هذه الإجابة لفضيلته؟

إن السيد فيّاض، وهو الذي ركّز في سؤاله عن مصادرة «الإرادة الحرة» وقصد بها حرية الإنسان في إيمانه وتعبيره عن رأيه، والذي دعى إلى العلمنة في الحكم حسماً للنزاع. فقد أفرد في كتابه «حوارات» بحثاً خاصاً حول حريّة الاعتقاد في الإسلام. فأبرز الآيات القرآنية التي تدعو إلى عدم الإكراه في الإيمان. كما نقل أقوال المفسرين تدعيماً لرأيه. وأبرز الآيات التي لم تسمح للنبيّ أن يصادر الخيار الذي منحه للبشر، والتي حصرت مهمّة النبي بالإبلاغ والبيان والتبشير والإنذار. وأتى بالآيات التي تنفي عن النبي (ص) صفة الوكيل أو الحفيظ على الناس. وأتى أخيراً بالآيات التي تفرض على النبيّ مواقفه تجاه الكافرين والمشركين، والتي تؤيد مبدأ عدم الإكراه في الدين.

ولم يقف عند هذا الحدّ، بل راح يثبت أن حرية الإرادة ظلّت محترمة في عهد خلافة أبي بكر الصديق (رضى) وعمر بن الخطاب (رضى). لكنّها هُتكت في عهد معاوية. واشتدّ هتكها في عهد العباسيين. وانتهت في عهد ابن تيميّة إذ لم يترك هذا العالِم (جماعةً في عصره، عدا قلّة قليلة تدور حول محوره، دون أن يكفّرها). على حدّ زعمه. فقد لعب ابن تيميّة (دوراً هاماً في إذكاء نيران التعصّب الطائفي، عبر فتاويه الشهيرة). وأضاف: (ولا أعتقد أنّ هنالك جماعة إسلامية طائفية تكفيرية ـ وربما ارهابية ـ لم تستوح تراث هذا الرّجل، بصورة أو بأخرى). وراح بعدها فتناول عهد العثمانيين بالنّقد أيضاً. وانتقل منه إلى ما حدث في القرن العشرين. فذهب إلى أنّ الشعوبيه مدّت برأسها من جديد، بعد الاستقلال، فبذرت بذورالشّقاق بين صفوف الأمّة، بمفاهيمها البعيدة عن روح التعاليم الإسلامية. وانتهى من كل ذلك إلى القول: (عزاؤنا الوحيد في هذه الظُّلمة الحالكة، وجود قيادات دينيّة مستنيرة، خاصة في سوريا ولبنان، وقفت ضدّ هذه الفتاوى التي لا تفيد إلاّ في تحطيم جدار الوحدة الوطنية العربية. وكان على رأس هؤلاء، سماحة مفتي سوريا الشيخ الجليل أحمد كفتارو.. وسماحة العلاّمة الدكتور مصطفى البغا)..

ولمّا كان فضيلة البوطي قد التزم الصّمت حيال موضوع "العلمانية" في (هذه مشكلاتهم) وفي إجابته المُقتضبة. فقد أفرد السيد فيّاض بحثاً خاصاً في "حوارات" عن العلمانية. زاد على أربعين صفحة. قدّم فيه آراء الدكتور البوطي مقتبساً ذلك من مؤلّفه (العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر)، كما نقل آراء الشيخ محمد مهدي شمس الدين والدكتور عصمت سيف الدولة، وناقش مُجمل آرائهم في موضوع العلمانية. ولا أرى من حاجة تدعوني لبسط آراءهم ومناقشتها.

وقد ذهب السيد فياض إلى أن العلمانية مشتقّة من العالم. وذلك مقابل (الرّبانية)، وأنّها ترجمة مصطلحات غربية عديدة، تشير جميعها إلى معنى

(الدنيوية). وأضاف: يجب أن نفرّق بين (العلمانية) و (المذهب العلماني). فالأخير هو مذهب أخلاقي يعتمد الخير، ويرفض فكرة الإله، وكل أشكال "ما وراء الطبيعية". كما ذهب إلى أنّ العلمانية: (ليست إلحاداً، بل تأسيس حقل معرفي مستقلٌ عن الغيبيّات). وأنّ (الوظائف الاساسية لتشغيل المجتمع مُعقلنة) بمعنى أن (الدولة العلمانية ليست دولة لا دينيّة بل دولة لا طائفية)، فلا تميّز ديناً على دين. وقد فصل نظام العلمانية (بين الممارسة الدينية، التي اعتبرتها ممارستها شخصيّة)، كما نظرت إلى (الممارسة السيّاسية . كممارسة اجتماعية، ورفضت معاملة الفرد المواطن من خلال انتمائه لطائفة مُعيّنة). هذا دون أن تنادي بالإلحاد). فالعلمانية تعد (الحياة الحالية خيراً حقيقياً). لَكنها لا تُنكر وجود خيرٍ سواه.

وراح السيد فياض يستعرض العلمانية الغربية، فانتهى من ذلك إلى أنّها ثمرة صراع ما بين سياسيّي أوربا وملوكها، وما بين الكنيسة، وأنّها عمّت أوربا في القرن الخامس عشر منذ بدء عصر النهضة في ايطاليا. وساعد على ذلك (اكتشاف المطبعة، وقدوم رجال الفكر من القسطنطينية بعد سقوطها بأيدي العثمانيين عام ١٤٥٤).

وأضاف أن مُصطلح (علمانية) استعمل لأول مرّة (في ٢٤ تشرين الأول عام ١٦٤٨، في معاهدات وستفاليا، وذاك لوصف نقل مُلكية الأراضي التي كانت تحت السيطرة الكنسيّة إلى السلطة المدنية).

وأضاف أن القرن الثامن عشر شهد أهّم نقلة في تاريخ العلمانية، وذلك بعد إعلان حقوق الإنسان في فرنسا، وظهور (حركة التنوير : Enlighlemnent) التي اشتهرت بعدائية مكشوفة للدين وأهله، ولاعتمادها على العقل والطرائق العلمية في كلّ سمات الحياة.

وأضاف أنّ قانون عام ١٩٠٥ في فرنسا، أقرّ أهم تشريع في تاريخ العلمانية أمتدت بعدها لتشمل معظم أقطار العالم.

وأضاف السيد فيّاض أن هناك وجهاً سلبياً للعلمانية. فعلمانية أتاتورك والشيوعية كانت دكتاتورية. واستدرك فزعم أنّ العلمانية ليست افرازاً مسيحياً بل إفرازٌ عقلاني ورغبة في التحرّر من كافة صنوف الإرهاب وأشكاله، ونتيجة حتمية لتطوير حقوق الإنسان.

وانتهى إلى القول: (إنّ المتعصّبين الدينيّين.. يلتقون على اختلاف مذاهبهم، في رفض العلمانية) وتساءل: (فهل رفض العلمانية دفاع عن الدّين؟) أم عن موقعٍ مميّز لأشخاص؟

إلى هنا انتهى مُلخّص ما أورده السيد فياض في "حوارات".

ما مدى صحّة ما اجاب به البوطي، وما عقب عليه فيّاض؟

لقد ركّز السّائل على مسألتين اثنتين: الأولى مصادرة "الإرادة الحُرّة" في الإيمان والتعبير عن الرأي. والثانية تساؤله: لماذا يقف المفكرون في وجه العلمنة التي تسود الآن معظم دول العالم خاصة؟

وقد لاحظت أن فضيلة البوطي توسّع في الكلام عن أمور لا علاقة لها بهاتين المسألتينِ أساساً. وانتهى من ذلك إلى أنّ الإسلام ضيّق من مساحة "الإرادة الحُرّة"، فوضع قوانين ومؤيدات قضائية لهذه الغاية. ثم قسّم الحقوق إلى حقوق الله وحقوق العباد، وذهب إلى أنّه عزّ وجلّ أرجأ مُعاقبة من يُهمل حقوق الله إلى يوم القيامة. بينما وضع العقوبات المتعلقة بحقوق العباد موضع التنفيذ. سواء منها عقوبات الإساءة المادية أم الإساءة المعنوية. ثم ذكر أن رواية سلمان رشدي جميعها شتائم لا تستحقّ منه الرّد. هذا بشأن المسألة الأولى.

أما موضوع العلمنة فلم يعلّق عليه من قريب أو من بعيد.

أتساءل:

١ ـ لماذا أهمل فضيلته الإجابة عن موضوع "العلمنة"؟

٢ ـ لماذا لم يفهم من مصادرة الإرادة الحرة، حريّة الإيمان والتعبير عن العقيدة؟

٣ ـ وهل رواية سلمان رشدي حقاً، كلّها شتائم وسباب؟

أمّا لماذا يتطرّق فضيلة البوطي لموضوع العلمانية. فذلك لأنه قد اعتاد مهاجمة مبدأ العلمنة، كما تبيّن لي من مطالعتي لمؤلفاته. فقد كتب في مؤلّفه (العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر) صـ ٢٤٩: **(نظراً إلى أن مجتمعاتنا الإسلامية لا تخلو في كل وقت، من مجاذيب أوربا وعُشّاقها، أولئك الأغبياء الذي ينقادون بزمام من البلاهة والذّل، إلى اتباع أوربا في كل شؤونها وتصرّفاتها. فقد ظهر في**

هذه المُجتمعات من يدعو إلى إقامة أنظمة الحكم في مجتمعاتنا الإسلامية، على أساس تلك العلمانية التي ألتجأت إليها أوربا، تخلُّصاً من مصائبها وآلامها. فهل من مسوّغٍ لهذا التقليد؟ وهل من عُذر للعاشق الولهان أن يقلّد معشوقه، حتى في تجرّع الدواء لمرضٍ ألمّ به، بينما يتمتع هذا بكامل العافية والسلامة منه؟).

إنّ ألفاظ فضيلته في هذا النّص صريحة لا لُبس فيها. فهو ينبذُ الأخذ بمبدأ العلمانية في الحكم المدني، بل يتّهم الآخذين به من المسلمين أنّهم: (مجاذب أوربا وعُشّاقها، وأغبياء وبُلهــاء وأذلاء..) إلى آخر هذه النعوت والأوصــاف. كما يبرّئ "مجتمعه الإسلامي" من مرض "الصّراع الطائفي". **وإنّه لا يُعقل ولا يُتصوّر أن يأتي فضيلته اليوم، من خلال "موقعه الاجتماعي"، فيتراجع عمّا توثّق في مُؤلّفه.**

أمّا أنا، فلا أخوض في بحث تاريخ العلمانية، فقد بحثه كثيرون قبلي، وبات تاريخ العلمانية معلوماً. لكنّ الذي أعلمه أن (العلماني) بفتح العين، لا كسرها، نسبة إلى (عَلْم) بفتح فسكون بمعنى (عالَم) بفتح اللام، أي الخَلْق كلّه، على ما أثبته الفيروز آبادي في قاموسه المحيط. وأصل الكلمة سرياني. وقد قُصد بها العالم الدنيوي، بفتح اللاّم، غير الديني أو غير الكنسي. وجاء في كتابه (الآثار الآرامية في لغة الموصل / ٦٦).

١ ـ عَلْماني بفتح العين، عالمي غير كنسي،

٢ ـ "دنيوي".

وكلّ ما أنطلق منه فهو كون العلمانية ثمرة صراع ما بين السياسيّين الغربيّين، وما بين كنيستهم المسيحية. وهو أمرٌ أجمع عليه الباحثون. كما أني أنطلق من أن **العلمانية في الحكم، إنّما اتخذت دواءً ناجعاً لمعالجة الصرّاع الطائفي**. هذا الصراع الذي تجاوزه مفكرّو عصرنا، الذي يدعون إلى احترام حقوق الإنسان، والالتزام

بمبدأ الديموقراطية في الحكم المدني. كما أني لا أبرّئ مُجتمعنا الإسلامي من مرض الصّراع الطائفي. لذا أرى أنه أضحى من الواجب الأخذ بعلاج "العلمنة" في النظام السيّاسي في قطرنا العربي السوري خاصة. هذا وإن كنت أحذر أن يستعمل هذا الدواء في غير محلّه، فينقلب وبالاً على مجتمعنا ذاته.

والسؤال اللاّفت للنظر هو: لماذا لايستسيغ بعض المفكرين الإسلاميين الأخذ بنظام العلمنة في الحكم المدني؟

أقول: وهل يستسيغ "دواء العلمنة" مفكّر اسلاميّ كصاحبنا وهو يتساءل في مؤلفه فيقول: (فقد ظهر في هذه المجتمعات من يدعو إلى إقامة أنظمة الحكم في مجتمعاتنا الإسلامية على أساس تلك العلمانية التي التجأت إليها أوربا، تخلّصاً من مصائبها وآلامها، فهل من مُسوّغ لهذا التقليد؟) المرجع نفسه صـ ٢٤٩.

ثم هل يستيسغ نظام العلمانية من يدعو لإقامة نظام إسلاميٍّ، وهويّتهم أكثرية المسلمين بأنّهم لا يفقهون الإسلام، وأنّ جَمهرة مُثقفيهم ولهى بكل ما يأتي من قبل الغرب من علوم؟ ـ هذه مشكلاتهم صـ ١٥٦ ـ.

ثم هل يستسيغ دواءَ العلمانية من يُغالط، فينكُر واقع مُجتمعه الإسلامي، ولا يفرّق ما بين حُكم شرعي وحكمٍ مدني؟ ثم هل يستسيغ دواء العلمانية من كتب في أحد مؤلّفاته مُحرّضاً: (**وأين هي ثورة الدعوة إلى الإسلام، تبصّر المسلمين بدينهم، وتُخلّصهم من الأزدواج البشع في تفكيرهم وسلوكهم، وتوقظهم إلى هويّاتهم الحقيقية في هذا الوجود؟**) منهج العودة إلى الإسلام للبوطي.

وإنّي لا أرى أنّ السبب الحقيقي الكامن وراء رفض هؤلاء لدواء العلمنة، إنما يعود إلى مغالطتهم وعدم اعترافهم صراحة بواقع أمّتهم من جهة، وإلى أنهم من جهة أخرى لا يتصوّرون الإسلام أجاز الأنضواء تحت نظام مدني سياسي.

فالحق يقال إن شُعلة الإسلام الحقيقي قد أنطفأت من أفئدة غالبيّة المسلمين

فكراً وسلوكاً. فلم يبق من هذه الشعلة إلاّ إسمها. وقد ابتعدوا عن لُباب الدّين وجوهره. وغابت من واجهة أعمالهم معالم المعادلة القرآنية المتوازنة التي تضمّنها قول الله عز وجل: ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار**﴾. هذه المعادلة التي تكرّر ذكرها في أكثر من موضع من كتاب الله القرآن الكريم. **فهذا واقع أمتنا الإسلامية. فَلِمَ المغالطة من قِبَلِ هؤلاء المفكّرين؟ وهل يتصوّرون إمكان جمع شمل الأمة وهدايتها، وهل يقوون على حمل هذه المهمّة: مهمة هداية المسلمين، والله وحده هو الهادي الذي دأب على هداية عباده بوساطة مبعوثية السّماويين؟**

أمّا جواز انضواء المسلم تحت حكمٍ مدني سياسي. فقد جاء بحثه في آيات سورة النساء ٥٩. وقد أباحت للمسلم العيش تحت أحد نظامين: شرعي إسلامي أو مدني سياسيّ. ووضعتْ أسس تعايش هذا المسلم مع نظامٍ مدنيٌ غير إسلامي.

فقد قال تعالى في سورة النساء ٥٩: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين النّاس أن تحكموا بالعدل، إن الله نَعماً يعظكُم به، إن الله كان سميعاً بصيراً. يا أيها الذي آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. فإن تنازعتم في شيءٍ، فردّوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً. ألم تر إلى الذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أُمِرُوا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يُضلّهم ضلالاً بعيداً. وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول، رأيت المنافقين يصدّون عنك صُدوداً..**﴾.

وقد تضمّنت هذه الآيات مبادئ الديموقراطية التي جاء بها الإسلام ولم يسبقه إلى ذلك دين أو قانون وضعي. ديموقراطية حُكم الشعب بالشعب، ولأوّل

مرة في تاريخ الشعوب. فقد قال تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها..﴾** أي أنّ كُلاً منكم مؤتمنٌ على انتخاب الرّجل الصالح للحكم. هذا بدليل أنه تعالى انتقل مرّة واحدة، يخاطب الأفراد الذي انتخبهم الشعب، ووسّد إليهم مهمّة تسيير أموره، بقوله: **﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**. جاعلاً "العدالة" أساس تصريف هذه الأمور. وعظّم جل شأنه هذا المبدأ الديموقراطي في الحكم قائلاً: **﴿إنّ الله نعمّا يعظكم به﴾**. كما وضّح حيثيات إعلان هذا النظام الديموقراطي وضرورته بقوله: **﴿إنّ الله كان سميعاً بصيراً﴾**. أي أنّ ظُلم الشعوب من قبل ملوكهم غير المُنتجين من قبل شعوبهم نفسها، والمآسي الناجمة عن ذلك، استدعت فرض هذ النظام الديموقراطي، فقد سمع الله أنين المظلومين، وأبصر اعمالهم الظالمة، فقد **﴿كان سميعاً بصيراً﴾**. وعلى هذه الصورة، رسّخ سبحانه وتعالى مبدأ الشّورى في نفوس المسلمين. لكن المؤسف أنّ هؤلاء المسلمين انحرفوا عن هذا النظام، فلم يعودوا يلتزمون به عملياً، بعد صدر الإسلام.

وبعد أن وصل جلّ شأنه إلى هذه النّقطة، راح يُنبّه أذهان المسلمين إلى أنه قد يضطر أحد المسلمين إلى العيش في كنف حكم مدني سياسي غير دينيّ. فما هو الموقف الذي ينبغي أن يتّخذه؟ أجاب تعالى على هذا التساؤل قائلاً: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾** أي أنّ عليكم مراعاة هذا التدرّج في الطاعات. ومعلوم أنّ عبادة الله تعالى ترتبط بالمقصد من حياتكم **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾**. فلا تُعرضوا عن عبادة الله وتوحيده بأي ثمن وبأي شكل من الأشكال. ثم إن اطاعة الرسول أومن ينوب عنه من خلفائه الروحيّين، مرهون دوامه بوعد الله تعالى: **﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصّالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم،**

وليمكّننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدلّنهم من بعد خوفهم أمناً، يعبدونني، لا يُشركون بي شيئاً﴾. وفي حال زوال هذا الحكم الرّاشد، فلا يبقى إلاّ حكمٌ مدني سياسي ديموقراطي غير ديني، وهو نظام "أولي الأمر منكم" أي حكم الذي يوسدُ إليهم أمر الحلّ والعقد، فيحلّ لكم إطاعة مثل هذا النظام.

واستدرك جل شأنه هنا فقال: **﴿فإن تنازعتم في شيء، فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾**. أي إذا فُرض أن حاول أُولو الأمر من هؤلاء أكراهكم في عقائدكم، فلا طاعة لهم عليكم، واثبتوا على كتاب الله وسنّة رسوله حقّ الثّبات. وأضاف تعالى قوله: **﴿ذلك خير﴾** مستبدلاً اسم الإشارة القريب (هذا) بالبعيد **﴿ذلك﴾** تعظيماً لهذا الثبات المطلوب من المؤمنين. وأضاف قوله: **﴿وأحسن تأويلاً﴾** بمعنى أنّ هذا هو الحلّ الأمثل لحسم النزاع بينكم وبين من يكرهونكم على تبديل عقائدكم وتعطيل عباداتكم.

وراح جل شأنه يصف الأنظمة التي لا تحترم عقائد مواطنيها بصفة "الطّاغوت" قائلاً: **﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أُنزل إليك، وما أُنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطّاغوت، وقد أُمروا أن يكفروا به﴾**. كما أضاف تعالى وصفاً آخر لهؤلاء الطّغاة، فاستعاد اسم (الشيطان) لمثل هؤلاء الحُكّام الطُّغاة، إشارة إلى مصيرهم، وهو الهلاك والاحتراق في جهنّم، فقد اشتق الاسم من شاط. فقال: **﴿ويريد الشيطان أن يُضلّهم ضلالاً بعيداً﴾**. على هذه الصورة أعطى الإسلام حرية الاعتقاد والعبادة أقدس المقامات.

من هذا كلّه أقول: مادام مسلمو قطرنا العربي السوري، مُنقسمين إلى طوائف ومذاهب، وأكثرهم بعيد عن فهم الإسلام وأسلوب العمل على أحكامه، وما دامت حكومة هذا القطر، قد انتخبها هذا الشعب بمختلف طوائفه ومذاهبه، وبأسلوب ديموقراطي، فلا مانع في نظري واجتهادي من أخذ هؤلاء الحُكّام بنظام

العلمانية السياسي. بل أرى أنّ أخذهم بهذا النظام هو الدواء النّاجع لأوضاعنا الحاضرة. اللّهم إلاّ أن يستعمل هذا الدّواء في غير محلّه.

أعود إلى تساؤلي: لماذا لم يفهم فضيلة البوطي من كلمات السائل "مصادرة الإرادة الحرّة" اشارته إلى حرّية الإيمان والتعّبير عن العقيدة خاصّة؟

وبهذه المناسبة فإني أوجّه شكري للسيد نبيل فياض، على ما أتى به من آيات زاخرة الدلالة على حريّة الإيمان والاعتقاد من كتاب الله القرآن العظيم.

أقول: إن هناك ظاهرة مؤسفة في تاريخ شعوب الأرض. ذلك أنّ صاحب كل دعوة جديدة، كان يصطدم بجدار ضعيف من التعصّب الذميم الممقوت من قبل أصحاب العقائد السابقة الموروثة. وما إن يتمكّن الدّاعية الجديد من إحداث خرق في هذا الجدار، ويتبيّن للناس الرشد من الغيّ، ويستجيب المستمعون للصّوت الجديد، فلا تمضي حُقبة غير يسيرة، حتى تأخذ معالم هذا الجدار "التعصّبي" في الظهور من جديد. تكرر هذا الأمر عبر مُختلف أحقاب تاريخ البشرية الطويل، وبلا انقطاعٍ أيضاً. وقد دلّنا ربّنا في كتابه العزيز على سرّ هذه الظاهرة التاريخية، بقوله في آخر آيات سورة غافر: **﴿أفلم يسيروا في الأرض، فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، كانوا أكثر منهم وأشدّ قوة وآثاراً في الأرض، فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون. فلما جاءتهم رسُلُهم بالبيّنات، فرحوا بما عندهم من العلم، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون. فلمّا رأوا بأسنا، قالوا آمنّا بالله وحده، وكفرنا بما كُنّا به مشركين﴾**.

فهذه حقيقةٌ لا تُنكر، وهي أنّ طلائع كلّ فكرٍ حديث، تبذل من التضحيات لاختراق جدار "التعصّب" الذّميم، ما ينوء بحمله الإنسان. وكل ما تدعو إليه هذه الطلائع، هو حرّية الاعتقاد والتعبير عن الرأي.

لكنه لا يمضي دهرٌ من الزمان، إلاّ ويأتي جيلٌ لايعرف معنى لهذه الحرّية،

فيتمسّك بما أتى به هؤلاء الطلائعيون صُمّاً وعُمياناً. ولا يعود أحد أفراده يتصوّر امكانية ظهور فكر جديد بعده، أو ظهور حقائق غير الحقائق التي ورثوها. وقد شرح لنا ربّنا هذا المنطق التاريخي في الآيات السالفة الذكر من سورة غافر، تنبيهاً لعقول المسلمين وتحذيراً لهم من أنْ يقعوافيما وقع فيه السّابقون. فالحقائق الكونية لا حدود لها، ولا يحيط الإنسان بشيء من العلم إلى بما تشاؤه مملكة السّماء، وتقتضيه ربوبية رب العالمين.

وإذا كانت حرية الإيمان والاعتقاد والتعبير عن الرأي، هي حريّة مُقدّسة في جميع الديانات السماوية أصلاً، فإن الإسلام هو الدين الوحيد الذي أعلن قداسة هذه الحرية بنصٍّ قرآني صريح. وهو قوله تعالى: **﴿لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، فقد استمسك بالعُروة الوثقى، لا انفصام لها، والله سميعٌ عليم﴾**. البقرة ٢٥٦ ـ

ولنقف قليلاً نتدبّر معاني ودلالات ألفاظ هذه الآية الكريمة: تقول: كره الشيء ضدّ أحبّه فهو كاره. وأكرهه على الأمر: حمله عليه قهراً. أمّا "الرُّشْدُ" فهو الاستقامة على طريق الحق مع تصلُّب فيه. وهو ضدّ الغيّ الدّال على الضلالة وعدم الاستقامة. وكلمة "الطّاغوت" تعني الطغيان وتجاوز الحدّ. أما "العروة" فمن عراه يعروه عرواً: إذا ألمّ به وأتاه طالباً معروفه. فالقاصد يُسمّى عادياً والمقصود يُسمّى معروّاً أما كلمة "الوثقى" فمن وثق به أي ائتمنه. فمعنى "العُروة الوثقى" العودة إلى الله الأحد في كلّ أمر يريده الإنسان ويطلبه، مؤتمناً الله تعالى على إجابة طلبه.

فمن خلال معاني هذه الألفاظ، يكون معنى قوله تعالى: **﴿لا إكراه في الدّين﴾** أنّ هذا بلاغٌ من رب السماوات والأرض بأنّ من حقّ كل إنسان أن يعتقد ويدين بأيّ عقيدة أو دين يراه، وأن يجهر به. ولا حقّ لأيٍّ كان أن يتعرّض له، فيصدّه عن إعلان مُعتقده.

وقوله: ﴿**قد تبيّن الرشد من الغيّ**﴾ معناه أن الإسلام قد جاء فبيّن تعاليم الاستقامة على طريق الحق، تبياناً ما فوقه من بيان. فوضح للناس معالم هذا الطريق من معالم الغيّ والضلاّلة، فمن شاء استفاد من هذا البيان وكسب نفسه، ومن شاء خالف هذا البيان وخسر نفسه.

وقوله: ﴿**فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى، لا انفصام لها**﴾. أي أنّ هذا البلاغ فتح طريق اللجوء إلى طلب إحسان الله عز وجل مباشرة دون وسيط، وعلى صورة يثق الإنسان فيهابعطاء ربّه ويأتمنه على استجابة طلبه. فالذي يؤمن بالله تعالى على أساس من هذا الفهم، ويُنكر على الطُّغاة طُغيانهم فيكفر بالطاغوت، فقد استمسك في نظره تعالى "بالعروة الوثقى لا انفصام لها".

ووضح جل شأنه في آخر الآية سبب اصداره لهذا البلاغ بحرية العقيدة، وحُريّة التعبير عنها، بقوله تعالى ﴿**وهو السميع العليم**﴾ أي أن هذا البلاغ اقتضاه صُراخ الذين أُكرهوا على تبديل عقائدهم، والتعبير خلاف مايرون. فالله قد سمع ذاك الصُّراخ، لأنه ﴿**السميع**﴾. وقد أعلن هذا البلاغ الذي يحمل دواء هذه المأساة الطويلة، على اعتبار أنه ﴿**العليم**﴾ أيضاً. فهذا هو علاج هذا الدّاء الوبيل.

أما تساؤلي: هل صحيح أنّ رواية سلمان رشدي كُلّها سباب وشتائم؟ على ما أورده فضيلة البوطي. أقول: وان كنت لم أقرأ هذه الرواية، فلا يصحّ أن يُقال ان جميعها سباب وشتائم. ذلك لأننا سمعنا من بعض المفكرين مديحهم لجوانب فنيّة في الرواية المذكورة. ومعلوم أنه لا يوجد في هذا الكون شيء اسمه خيرٌ جميعه، أو شرٌّ جميعه، إلاّ خالق هذا الكون نفسه، فهو الخير كله. فالسمُّ قاتل، لكنه يدخل في تركيب الأدوية. وقس على ذلك كلّ شيء في هذا الوجود. فكيف تراءى لفضيلة البوطي جانب السباب في الرواية، ولم تتراءَ له جوانبها الفنيّة؟ فسؤال موجّه إلى فضيلته مباشرة.

والذي لاشك فيه أنّ "التعصّب" الأعمى لشيءٍ يعمي بصر صاحبه عن رؤية النواحي الأخرى في الأشياء. وهذا ما أصاب فضيلة الإمام الخمينيّ حين أفتى بقتل صاحب هذه الرّواية. والمؤمن المتمسّك بحبل تعاليم الله عز وجل، يُبالي بشيء اسمه حقيقة، قبل أن يباليَ بشيء اسمه كرامة. فلم ترد كلمة "كرامة" في كتاب الله عز وجل. وهذه الكرامة الموهومة في نظر أهل الجاهلية الأولى. وكَمْ سبّت قريشٌ مُحمداً وكم شتمته، فلم يأبه محمد رسول الله ﷺ لذلك كله، ولم يدّعِ أنّ كرامته قد هُدرت، ولاطلب من أحد من صحابته هدر دم هؤلاء السبّابين والمُقذعين في القول. وذلك على ما جاء قوله تعالى: ﴿**وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً، وإذا خاطبهم الجاهلون، قالوا سلاماً**﴾. الفرقان ٦٣. أي يمشون متواضعين غير عابئين بسباب أعدائهم وجهالاتهم، فلا يمتشقون الحسام، لقطع رقاب هؤلاء الأعداء، لمجرّد صدور هذه الجهالات عنهم.

وإني أنقل لقارئي الكريم ما كتبه فضيلته بخصوص الإفتاء بحقّ صاحب الرواية. قال في (هذه مشكلاتهم) صـ ١٤٥: (إنّ كثيراً من الناس يُضحّون بأنفسهم وبممتلكاتهم في سبيل ردّ ما يمكن أن يُسيء إلى أعراضهم وكرامتهم. وكم سمعنا وقرأنا من دعاوى رُفعت من قبل فنّانين أو فنانات ضدّ كثير من الصّحف والصحفيّين، لأنهم نشروا عنهم ما اعتبروه تشهيراً وإساءة إلى مكانتهم الفنيّة والإنسانية وسُمعتهم في الأوساط، وما أكثرما نجحت هذه الدعاوى، وقرّر القضاء لأربابها تعويضات مالية باهظة بلغت آلاف الدولارات..).

إنّ فضيلته يحتجّ بفنانيّ أمريكة وأوربة، ويتناسى سلوك ربّه الغفور، وتعليم القرآن الاعراض عن الجاهلين، بل ويهجر سنّة رسوله الكريم وسلوكه مع أعدائه من المشركين.

لنتدبّر سلوك الله تعالى، فإنّه أغفل جميع سباب المشركين، تغاضى عن جهالاتهم، فلم يتناول منها إلا ما استحقّ الرّد عليه. والمشركون سبّوا محمداً

وشتموه ووصفوه بالسّاحر والمجنون. وفنّد تعالى حقيقة هذا الوصف وحسب، ولم يُسارع إلى الاقتصاص من هؤلاء الجهلة البُسطاء. قال تعالى في سورة القلم: **﴿ن والقلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾** فنون هنا حرف اختزال لكلمة (نحن) بمعنى أنّ نُصرتنا لمحمّد ضدكّم، وشهادة ما احتواه القرآن وما سيتكشف من علوم تسطّرها الأقلام في بطون الكتب. كل ذلك ينفي كون محمّد مجنوناً على حسب ما يزعمون.

ولم يكتف ربّنا بهذا الدليل القاطع، بل أدلى بدليل علميّ آخر قائلاً: **﴿وإنّ لك لأجراً غير ممنون﴾**. أي أن المجنون لا يؤجر، لأنّه يستحيل أن يقدّم عملاً صالحاً. على حين يلقى هذا النبي من ربه أجراً غير ممنون إلى يوم القيامة.

ولم يكتف ربنا بهذين الدّليلين، بل قدّم دليلاً ثالثاً على كون نبيّه الكريم غير مجنون قائلاً: **﴿وإنّك لعلى خُلُقٍ عظيم﴾**. أن المجانين لا يصحّ أن يتّصفوا بشيء اسمه قيمٌ أخلاقية، بينما تلاحظون أنّ رسولنا الذي أرسلناه على خُلُق عظيم.

هذا ما ناصر الله عز وجل به نبيّه الكريم، ردّاً على سباب المشركين، وشتائمهم ووصفهم إياه بأبشع الأوصاف. فهل تعرّضت هذه المناصرة إلى موضوع الكرامة من قريب أو من بعيد. هذا هو الأسلوب الذي علّمنا الله تعالى أن ننتهجه في حوارنا، وردّنا على جهالات أعداء الله وأعداء رسوله الكريم.

ولقد كتب فضيلة البوطي في مؤلّفه المذكور أيضاً صـ ١٥١: (ونحن نعلم أنّ نُخامته ـ يقصد سلمان رشدي صاحب الرواية ـ لم ترتفع فوق رأسه شبراً، فضلاً عن أن ترقى إلى ساحة النبّوة المُطهّرة. وإنّما خرّت عائدة إلى رأسه. غير أنه استطاع ـ بدون ريب ـ أن يسيء إلى كرامة كل فرد من المسلمين، بهذا الذي أقدم عليه. ونحن لا نشكّ أنه إنما كان يقصد بشتائمه إيذاء المسلمين والنيل من كرامتهم وأعراضهم، لا النّيل من رسول الله الذي لا يبلغ أن يُنال من تراب قدميه).

أقول: إنّي أقف مشدوهاً أمام هذا النّص. فهو قد امتلأ ادعاءات لا سند يدعمها، وحميّة جاهليّة لا يستسيغها كتاب الله القرآن، واتهامات لا داعي لها. فكيف علم فضيلته أنّ "نخامة سلمان رشدي" لم ترتفع فوق رأسه، شبراً واحداً؟ وكيف شاهد أنّها خرّت عائدة فوق رأسه؟ وكيف جزم بإساءة هذه الرواية لكرامة كل فرد من المسلمين؟ وأعراضهم أيضاً؟ وكيف قطع بأنّ سلمان رشدي، إنّما انتوى إيذاء جميع المسلمين؟

وما أشبه هذه الكلمات التي قذف بها، صاحب الرواية، بما كان يُطلقه أبطال الجاهلية في مخاطبة أعدائهم دون تبصّر أو رويّة.

وأنا، لو قرأت رواية سلمان رشدي، لبحثت عمّا يستحقّ منها الرّد عليه، ففنّدته وطعنت فيه، ولمته وأسفت على جاء به من السباب والشتائم إن وُجدت. وقد أثني على شيء ممّا جاء به إذا استحقّ الثناء على ما أبدعه هذا الرجل في روايته أيضاً.

السؤال الثامن
يدورحول حقيقة "الجنّة"

س ٨ ـ تناقضٌ اسلاميّ خارجٌ عن إطار موضوعنا، لكنه يعني لي شخصياً الكثير، ولم أوفّق إلى حلّه أو فهمه. فمن المعروف أن طلحة بن عبيد الله والزبير وعلي بن أبي طالب والسيدة عائشة رضي الله عنهم مُبشرون بالجنة. والنبي ﷺ في أحاديث كثيرة له يكفّر الذي يحارب أخاه المسلم ويُخلّده في جهنم. وهؤلاء المبشرون بالجنة، تحاربوا حتى الموت في موقعة الجمل. كيف يمكن حلّ مثل هذا التناقض؟ وهل يمكن اعتبار الجنة مجرد وسيلة نفسية ذكية استعملها النبي ﷺ لحض المؤمنين على بذل أنفسهم في سبيل الدّعوة؟

بماذا اجاب فضيلة البوطي؟

ج ٨ ـ ليس في الأمر أي تناقض.. إنّ كلاً من طلحة والزبير بايع علياً رضي الله عنه عن طواعية ورضى. ولكنهما رأيا أن تلك الفئة التي قتلت عثمان (رضى) فئة باغيه، تجب معاقبتها والاقتصاص منها. ولا شك أنه رأي فقهي سديد له مستند صريح من القرآن والسنّة. فانضمّا إلى الذين توجهوا نحو البصرة ابتغاء التعاون لتحقيق هذا الهدف.. ولم يكن لدى عليّ رضي الله عنه أيّ رأي مخالف لجوهر هذا الحُكم، ولكنه كان يؤثر معالجة الأمر بطريقة أكثر لباقة وحكمة، درءًا للفتنة.

إذن فإنّ كلاً من هذين الصحابيّين، ومن كان معهما، لم يتورّطا في أيّ قتال

نهى الله ورسوله عنه، بل سعوا إلى تنفيذ أمر الله تعالى: **﴿.. فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾**، والقتال في شريعة الإسلام أنواع.. ونصوص الشريعة في ذلك مُنسّقه مُتكاملة.

غير أنّ من يريد أن يعكّر صفو الحقائق التاريخية ويشوه نصاعة رجالها، أن يتلاعب بأخبار هذه الأحداث وأن يجعل منها، بكيده، ناراً وإعصاراً.

ولم يكتف فضيلته بهذه الإجابة المقتضية، بل راح في مؤلّفه (هذه مشكلاتهم) يتوسّع في هذه الإجابة. فذهب إلى: (أن سعادة العُقبى لا تستلزم بالضرورة العصمة من الآثام والذنوب.. وأن مغفرة الله للذنوب، أمرٌ أساسيٌ في بناء العقيدة الإسلامية.. غير أن هذه المغفرة لا تتمّ بشكل عشوائي أو من خلال حظوظ مجرّده.. بل إنّ لمغفرة الذنوب قانونها وأسبابها..). منها بين الشفاعة ومغفرة الذنوب، وبين المعصية الشنيعة كالاستكبار مثلاً، واحباط الله لطاعات عبده. وانتهى من ذلك إلى القول: (إذن فليس ثمّة موجب للاستشكال.. إذ ليس هناك من تناقض بين معصية تصدر عن العبد، وقرار الله تعالى بأن يرحمه ويصفح عنه.. طبق سُنّة إلهية ماضية).

وأضاف أن: (ليس القتال الذي حدث بين المسلمين في موقعة الجمل، هو القتال الذي أعلن البيان الإلهي في القرآن أنّ عقابه الخلود في النّار). وأنّ (الخطيئة أيّاً كان نوعها ـ تشكّل إثماً ومعصيةً عند ما تكون تلك الخطيئة مصادمة لدلالة نصٌ صريح ثابت في كتاب الله أو سُنّة رسوله عليه والصلاة والسلام أو إجماعٌ من ذوي الحلّ والعقد في المسلمين). وماسوى ذلك يدخل في زمرة الأمور الاجتهادية.

وأضاف أنّ عثمان بن عفان (رضى) قُتلَ ظُلماً بأيدي طائفة من البُغاة، وأنّ القاتلين يخضعون لسلطان القصاص الشرعي. ومن حقّ علي (رضى) وهو الخليفة أن يؤخّر المطالبة بدم عثمان، ريثما يستقرّ له الأمر، وهذا حقّه واجتهاده. فارادات

جميع أطراف النزاع اجتهادية، وليس لأحد منهم حفيظة على أحد. لذلك لاينظر الله تعالى إلى أي طرف من هذه الأطراف على أنه مجرم، بل مجتهد ويشمله عفو الله عز وجل.

ثم راح يردّ على تساؤل السائل (هل يمكن اعتبار الجنة مجرد وسيلة نفسية ذكية لحض المؤمنين على التضحية بأنفسهم في سبيل الدعوة؟) فذهب فضيلته إلى أن: (المعنى الخفيّ لهذا السؤال هو: هل يمكن اعتبار النبي كاذباً فيما أخبر به؟ وهذا سؤال يختص بالجزئيات. وقد كان المفروض بالسائل أن يفهم هذه الجزئيات على ضوء الأصل والكليات. فهذه الكليات من خلال معالم الأدلة والبراهين المنطقيّة والعلمية تؤكد أنّ محمداً ﷺ لم يكن مفترياً وكاذباً فيما نقله عليه من حقائق غيبيّة. فالقرآن الكريم، وهو وثيقة تاريخية تثبت استقبال محمد لحقيقة مستقلة خارجة عنه. وحياة محمد نفسه شهادة أيضاً، وهو الذي لُقّب بالصادق الأمين من قبل قومه، قبل أن يعلن رسالته السماوية. ثم إنّ هناك أدلّة ضمنية تثبت نزول القرآن من لدن الله عز وجل، وهي تتجلّى من خلال خطاب الله تعالى نبيّه مُعاتباً ومؤنّباً من خلال آيات عديدة.

وأضاف فضيلته: (ولكن قد يسأل آخرون: فما هي هذه الجنّة؟) وأجاب: (لكن الذي أخبر عن الجنة ووعد بها، هو الذي عرّف بها، **وأكّد أنها عالم ماديٌ محسوس، يستقبل أناسيّ كلٌ منهم من الجسد والروح**. فأوصاف الجنة الجزئية في القرآن تركّز على أشياء مادية محسوسة، ممّا تلمسه اليد أو تسمعه الأذن، أو تراه العين أو يشمه الأنف أو يذوقه الفم). وراح فأورد عدّة آيات كريمه تثبت هذه الأوصاف الحسيّة المادية.

وأضاف فضيلته أن الجنة، وإن كانت تعني الأرض الملتفة الأشجار، إلاّ أنها في المصطلح القرآني، اسمٌ لعالمٍ لا يعلم مدى اتساعه إلا الله عز وجل، توافرت

فيه سائر مظاهر النعيم وأسباب المتعة على اختلاف أنواعها. وأنّ الجنان الوارفة والمياه المتدفّقة جزء أساسي من هذا العالم. فالجنّة كلمة دلت على الجزء، لكنّها أطلقت ليراد بها الكل. ووضح بعدها أنّ الجنان الوارفة والمياه المتدفّقة هي العمود الفقري للجنّة، وهي القاسم المشترك المستمّر في حياة الأمم والشعوب.

هذه هي خلاصة ما توسّع فيه فضيلته في (هذه مشكلاتهم).

ولم يُعقّب السيد فيّاض في "حوارات" شيئاً ما.

هل جاءت إجابة فضيلة البوطي وافية شافية؟

أقول: إن المسألة الأولى المُثارة تتعلق بتقاتل المبشرين بالجنة، والواردة أسماؤهم في الأحاديث الشريفة أمثال طلحة والزبير وعائشة وعلي رضوان الله عليهم أجمعين. وتقاتل هؤلاء في نظر السّائل، يناقض ما جاء في الأحاديث الشريفة، من تحذير للمسلم بأن يقتل المسلم وتوعده بالخلود في جهنم. فلا بدّ من رفع هذا التّناقض الظاهري.

أما المسألة الثانية، التي عبّر عنها السائل بقوله: (هل يمكن اعتبار الجنّة مجرد وسيلة نفسية ذكيّة استعملها النّبي عليه السلام، لحضّ المؤمنين على بذل أنفسهم في سبيل الدعوة؟). فإنّها تؤلف في حقيقتها "حدّاً" يطرحه السائل نفسه، دفعاً للتناقض المزعوم.

وقد حاول فضيلة البوطي إثبات أن اقتتال المبشرين بالجنة، فيما بينهم، كان الدّافع إليه اختلاف الاجتهاد، ولم يُقصد به سفك الدّماء والمعصية. ففتح بذلك باب المعصية حينما قال: (إنّ سعادة العُقبى لا تستلزم بالضرورة العصمة من الآثام والذنوب. وإن مغفرة الله للذنوب أمر أساسيٌّ في بناء العقيدة الإسلامية).

أقول، إن فضيلته، وإن أجاد في شرح أحداث مقتل عثمان بن عفان (رضي). فقد فاته في بحثه للمعصية والغفران أشياء. ذلك أنّ اكتمال بحثه، كان يستلزم شرح فلسفة الذنب، وعلاقته بالكيان الروحي للإنسان، ليطمئن القارئ إلى الإجابة، ويوقن بصحّتها.

فنحن نعلم أنّ الطاعات هي مجرّد أفعال، وأنّ الذنوب هي مجرّد أفعال أيضاً. فالطاعات والذنوب تستوي من حيث كونها أفعالاً صادرة عن الإنسان المكلّف. فما هي حكمة وفلسفة معاقبته جلّ شأنه لهذا المكلّف على الأفعال المنهيّ عنها؟ فهل جاءت المعاقبة دون حكمة اقتضتها، أم أنّ وراءها حقائق علمية وفلسفية ثابتة؟ وما هو الذّنب وآليّته؟

أما ما تعلق بالمسألة الثانية، وهي الحلّ الذي طرحه السائل على شكل سؤال، وشكك بواسطته في أمر وجود الجنّة نفسها، **فالذي أراه أنّ إجابة فضيلة البوطي ناقصة أيضاً. فقد كان ينبغي اثبات استمرار الحياة والنار ربطاً موضوعياً ثانياً. وإظهار الجنة والنار حقيقتين ثابتتين ثالثاً، وعدم الاكتفاء بمجرّد الإخبار عن النّص القرآني الصادق وحسب.** وأنا أعزو هذا التفريط في إجابة فضيلته إلى دراسته التقليدية. وقد دفعني هذا لسدّ هذه الثّغرة التي تركتها إجابة فضيلته.

أبدأ بتناول توضيح فلسفة الذنب والمعصية، حتى إذا اتّضح لعين القارئ هذا الأمر، لم يذهب به الظّن إلى أنّ المؤمن المبشّر بالجنّة، لايتأتّى أن يصدر عنه ذنبٌ أو معصية. بل يدرك أن ذنوب المؤمن المبشّر بالجنّة، لا تصل في حقيقتها إلى حدّ الإثم.

أنطلق من دلالة كلمة الذنب. فقد أجمع أصحاب المعاجم على أنّ الذنب يعني الجُرم العامد أو الجرم السّهو. من هذا اصطلح الشّرع على أن الذنب يعني ارتكاب المسلم المكلّف فعلاً غير مشروع. كما أنّ صاحب الكلّيات وضّح لنا الفرق الدقيق الواقع ما بين دلالة الذنب والإثم. إذ ذهب إلى أنّ الذّنب يدلّ على مُطلق الجُرم، سواء أحدث عمداً أو حدث سهواً. أما الإثم فهو يدل على مُطلق الجرم المُرتكب عن عمد، ويستحقّ فاعله العقاب.

والسؤال الذي يطرحُ نفسه، هو: كيف يكون الذنب العمد أو الإثم جريمة يستحقّ العقاب؟

فنحن نلاحظ في حياتنا الدنيا، أنّ أولي الأمر منّا، يُنزلون بالمجرم عقوبات مختلفة تصل أحياناً إلى إعدام حياة المجرم نفسه. فهل يعمد ربّنا إلى من عُوقب من المجرمين ينزل به العقاب نفسه؟ فإذا صحّ ذلك، عوقب المجرم عن الجُرم الواحد مرّتين، وهذا ظُلمٌ مُبين.

وأتناول الموضوع بدون مقدّمات فأقول:

إن المولود، حين تلده أمّه، يأخذ منظر جسده وجماله الظاهري من نفس أمّه مأخذه، وهذا الأمر ينسيها ماله من كيان روحي. فتبدأ الأم بإرضاع وليدها وتغذيته من ثديها، دون أن تفطن إلى ضرورة تغذية كيانه الروحي.

على حين نبّه الإسلام على وجود الحقيقتين معاً ـ جسد الرّضيع ونفسه، أو فطرته ـ وقد أمرنا بالقيام بتغذية الكيانين معاً. كيلا يتفاوت الكيانان المذكوران نُمواً ونُضجاً. أكّد هذا التعليم الإسلاميّ، سنّة رسول الله ﷺ التي تقضي أن نؤذّن في أذُن المولود، منذ ولادته. وعلى أساسٍ من هذا الفهم يستطيع القارئ فهم وإدراك حقيقة الذنب والإثم وفلسفته.

فكلّ تقصيرٍ يبدر من إنسان ما، على صعيد تنمية جسده والحفاظ عليه يُعدّ جُرماً أي ذنباً. وكل تقصير يبدر منه على صعيد تنميته لكيانه الرّوحي، يُعدّ في نظر الله تعالى جُرماً أي ذنباً أيضاً. وهذه الذّنوب هي جرائم يرتكبها الإنسان بحقّ نفسه وجسده. وتُعدُّ معصيةً للّه خالقه أيضاً بحكم أنه يتحدّى بذلك إرادة ربّه، ويقف حجر عثرة على طريق تحقيق الغاية من خلقه. وإلى هذه الحقيقة أشار تعالى في قوله: ﴿وما ظلمناهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ وقوله أيضاً: ﴿.. وما ربك بظلاّم للعبيد﴾.

هذا الكيان الرّوحي للإنسان هو حقيقة ثابتة. وهو الذي أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. أي بعد أن أكملنا بناء جسده، اكتمل بناء فطرته أيضاً، وأضحى هذا الجنين يختلف عن جنين الحيوان. وقد بحثت هذا الموضوع في كتابي (نظرية جذور الأخلاق)، فمن شاء التوسّع في فهمه، فليرجع إليه.

وهذا الكيان الروحيّ يؤلّف العقلُ جزءًا لا يتجزأ منه. فالعقل ليس هو الدّماغ وما يلحق به من جُملة عصبيّة. بل هو أدوات وحسب. وأداة مادية وحسب أيضاً.

ولا بأس أن ألقي هنا بعضاً من الضوء على هذا الأمر، لدقّته من جهة، ولصلته بالنّفس البشرية من جهة أخرى. وجهل أكثرية الناس هذه الحقيقة من جهة ثالثة.

أقول: إن الذين أشاعوا أنّ العقل هو مجرّد تفاعلات فيزيائية وكيميائية مادية تحدث في شبكية العين وفي الدّماغ، هم علماء القرن التاسع عشر الأوربيون. وقد عبّر عن رأيهم هذا العالم الإنكليزي توماس هكسلي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥م) فكتب يقول: (إنّ الأفكار التي أعبّر عنه بالنّطق، أفكارك أيضاً، إنما هي عبارة عن تغيّرات جزئية فيزيائية وكيميائية). وقال أيضاً: (يبدو أن الوعي مُتّصل بآليّات الجسم، كنتيجة ثانوية لعمل الجسم لا أكثر، وأن ليس له أيّ قدرة كانت على تعديل عمل الجسم. مثلما يُلازم صفير البُخار حركة القاطرة، دونما أن يكون له تأثير على آليتها). ـ العلم في منظوره الجديد صـ ٢٥ ـ وجاء تطوّر علم الفيسيولوجيا أي علم الأعصاب، فكشف في القرن العشرين نظرةً جديدة تتلاءم ومعطيات القرآن الكريم. فالعالم الفيسيولوجي الانكليزي تشارلز شرنغنتون (١٨٥٧ ـ ١٩٥٢م) انتهى إلى القول: (وهكذا ظهر فرقٌ جذري بين الحياة والعقل. فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء. أمّا العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء).

وهناك العالم الألماني جون إكلس (١٩٧٠)م وهو متخصّص في مبحث الأعصاب أيضاً. أيّد رأي تشارلز وأضاف: (إن التجارب التي تنمّ على الوعي، تختلف في نوعها كل الاختلاف، عمّا يحدث في آلية الأعصاب. ومع ذلك فإن ما يحدث في آلية الأعصاب شرط ضروري للتجربة. وإن كان هذا شرطاً غير كاف أيضاً) ـ نفس المرجع ـ وهكذا اعترف هذان العالمان من علماء عصرنا باستقلالية العقل والوعي.

وإليكم مثالاً يوضّح هذه الحقيقة التي ذكرت. لنفرض أنّ إنساناً ما وقف تجاه شجرة خضراء وقعت عليها أشعة الشمس. فأشعّة الشمس تبرز صورة الشجرة،

وتنتقل هذه الصّورة من خلال بؤبؤ عين هذا الإنسان، لتتركّز مقلوبةً على شبكية عينيه. وتُحدث في هذه الشبكيّة تغيّرات فيزيائية وكيميائية على شكل نبضات، ينقلها العصب البصري الى قشرة الدماغ البصريّة فهل هذه العملية كُلّها هي الإبصار؟ أقول لا، فلا بُدّ أن يرافق هذه العملية صحوة الإنسان ووعيه. وإلاّ فهل كان يرى شيئاً ممّا ذكرنا لو كان مُخدّراً أو نائماً؟

والحقيقة هي أنّ نبضات شبكية العين هي أشبه شيء برموز مورس البرقيّة. فلا يرى الإنسان صور الشجرة، إلاّ إذا كان واعياً، وقام عقله بتحليل هذه الرموز وتفسيرها.

وقد قال علماء الأعصاب إنه من العسير على الإنسان تخيُّل نشوء الألوان والأشكال والحركات والضوء، بأبعادها الثلاثة أيضاً، عن التفاعلات الكيميائية والفيزيائية والكهربائية. وهم يقصدون بقولهم هذا أنّ عملية إدراكنا للأشياء التي تراها أعيننا، مجهولة تماماً، ومغايرة للمعلومات التي تنقلها شبكة أعصابنا. وهذا الأمر يؤكّد استقلالية العقل والواعي، عن الشبكة العصبية يقيناً. وإن كان مُتّصلاً بها على صورة لا نعلمها. ويؤكد أيضاً أن العقل الواعي المذكور، هو الذي يتلقّى في فترة وعيه رموز هذه النبضّات العصبية ويحلّلها ويستخرج منها الصورة الحقيقية للشجرة موضع مثالنا. أي أن عملية الإدراك تتكوّن من مراحل ثلاث: الأولى حدوث المُنبّه الأصلي الذي يمثله ضوء الشمس وشكل الشجرة ولونها في مثالنا المذكور. والمرحلة الثانية حدوث هذه النبضات العصبيّة التي أرسلتها شبكية العين، إلى الدماغ، إلى جانب ما تثيره هذه النّبضات من نشاط عصبيٌّ في قشرة الدّماغ. والمرحلة الثالثة حدوث هذه الأعجوبة المذهلة التي نطلق عليها اصطلاحاً الإدراك العقليّ. وقلت أعجوبة، لأنها أشبه شيء بفكّ رموز مورس كما ذكرت آنفاً. وعلى كل حال فإنّ هذه الأمور والحقائق تثبت يقيناً استقلالية عقل الإنسان عن كيانه العُنصري، الذي تحدث فيه هذه التفاعلات الفيزيائية والكيميائية.

وقد نبّهنا ربّنا سبحانه وتعالى من خلال قوله، بعد أن استعرض مراحل تكوين جسد الجنين في رحم أمّه ﴿**ثم أنشأناه خلقاً آخر. فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾. أقول: نبهنا إلى تولّد كيان نفس هذا الجنين، وما يحمله من قوة العقل والإدراك. كياناً مستقلاً عن الجسد تماماً. وكأنه سبحانه وتعالى قد وضع أساس هذا الخلق كُلّه في نطفة الإنسان التي جعلها (نُطفةً أمشاجاً) أي خليطاً يؤدي في النهاية إلى ظهور الجسد والنفس كيانين مُستقلّين.

وأعود إلى فلسفة الذنب والمعصية، فأقول: إنّ الذّنب هو تقصير الإنسان في أداء حقّ روحه وجسده. ويشكّل الذنب معصية في جنب الله تعالى لأنّه يؤدي إلى عرقلة تحقيق الهدف والمقصد من خلق الإنسان، ألا وهو الارتقاء به إلى أن يكون فرداً من أفراد مملكته السّماوية، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون..**﴾.

إذن لا بدّ للإنسان من الاعتناء بتنمية جسده تنمية صالحة، وتنمية كيانه الروحي وعقله تنمية صالحة أيضاً. وكل تقصير يصدر عن الإنسان في هذين المجالين، يرتدّ على جسده وكيانه الرّوحي وعقله وبالاً وتشويهاً. **فآثار الذنوب لا تتأتى من خارج الإنسان، بل من فعل يديه.**

وما دام الأمر متعلقاً بالغذاء فنحن، وقد حدّدنا استقلالية النفس والعقل، نلاحظ أنهما يتغذّيان وينمُوان بطرائق ثلاث:

الأولى ـ إن للأغذية، كما هو معلوم علمياً، تأثيرها في قوى الإنسان الطبيعية وتفسّر هذه الحقيقة كثير من الظواهر الطبيعية. فشدّة محافظة البدويّ في الصّحراء على عرضه وحقده على من يعتدي عليه، له جذرٌ عميق فيما يتغذّى به مّن لحوم الجمالَ التي تتّصف بهاتين الصّفتين. وتعود شراسة بعض الوحوش والطيور الجارحة، إلى تغذّيها بلحوم فرائسها أيضاً. بينما تعود وداعة الخروف والحمائم إلى تغذّيها بالحشائش فقط، وبُعدها عن التغذّي باللحوم.

الطريقة الثانية ـ لتغذية النفس والعقل، إنّما تتمّ بالعلوم التي يتلقّنها الطفل في طفولته وشبابه وكهولته. وتساعده هذه الأغذية العلمية، على اختيار الخطوات الثابتة الرصينة في حياته، والابتعاد عن مزالق الأقدام. وعلى ادراك ما حوله من حقائق، أهمّها وجود خالقه عز وجلّ.

والطريق الثالث ـ لتغذية نفسه وعقله، هو أخذه بالأذكار والرياضات الروحيّة ومختلف أنواع العبادات، لصقل حواسه الروحية وتأهيلها لرؤية أنوار خالقها، وتلقّي إنعاماته وبشاراته.

والملاحظ أن الخالق جل شأنه قد أخضع جميع ما يختص بجسد الإنسان وكيانه الرّوحي، لقانونين مسنونين هما القانون الطبيعي والقانون الشرعي. فجعل جسد الإنسان أسير التغذي بالماء والنّبات والهواء، على حين ترك الإنسان حُرّاً يفعل ما يشاء على صعيد القانون الشرعي الذي ينظم أعماله.

فحالة النوم التي لا بدّ منها للإنسان كل يوم، قد سنّ الخالق تعالى قانونها تنبيهاً لهذا الإنسان باستمرار، إلى أنّه لابد أن يفارق حياته الدنيا في يومٍ من الأيام، فينتقل إلى حياة ثانية، يرى كل يوم نموذجاً عنها في منامه مع فارق معلوم. فالنوم في حقيقته أمره أشبه شيء بالموت. وهذا ما أشار إليه جلّ شأنه بقوله في سورة الزّمر ٤٢: ﴿هوالذي يتوفّى الأنفس حين موتها، والتي لم تَمُت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجلٍ مُسمّى، إنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يتفكّرون﴾.

وإذا كُنّا قد عرفنا أنّ الذّنب هو جرمٌ يرتكبه المُذنب: إمّا بحق جسده، وإما بحق نفسه وعقله. وأحطنا علماً أيضاً بأنواع الأغذية الضرورية لتنمية كياننا الرّوحي. فقد بقي أن نعلم أنّ سوء تغذية الجسم يترك فيه تشوهات وأمراضاً. وأن سوء تغذية النفس والعقل يترك فيهما تشوّهات وأمراضاً أيضاً. وتكون تشوهات

وأمراض الجسد مادية، وتشوهات وأمراض النفس والعقل روحيّة، لا نعلم ماهيّتها، إلا من خلال آثارها التي نبّهنا إليها القرآن المجيد.

وكما أن الله عز وجلّ قد سنّ قانوناً لشفاء الجسد والتئام جروحه وذهاب تشوّهاته، وفقاً لهذا القانون. لكذلك أخضع الخالق عملية شفاء النّفس والعقل من أسقامها وتشوهاتها لقانون مسنون أيضاً. وما التضرّع والتذلّل والدعاء بين يدي خالقنا، وطلب العفو والمغفرة، واستمطار الرحمة منه والتوبة، إلاّ شُعبُ هذا القانون الإلهي المختص بشفاء نفس الإنسان من أسقامها. فهذه جميعها أدويةٌ ناجعةٌ لشفاء النفس الإنسانية ممّا ارتكبته من ذنوب وآثام.

وكما أنّ الأمراض الجسدية تُصيب أعضاء الإنسان وحواسّه، فتمسّها بالنقص والشلل. فكذلك الأمراض النفسيّة تصيب أعضاء النفس وحواسها فتمسها بالنقص والشّلل أيضاً. وتبياناً لهذه الحقيقة، وردت آياتٌ كثيرة في كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: **﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً﴾**. الإسراء ٧٢. وقوله تعالى في سورة البقرة ١٨، حكايةً عن حال المنافقين: **﴿صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يرجعون﴾**.

والمعلوم أن حواس الإنسان هي التي تساعده على الإدراك. فإذا شُلّت حواس جسده، لم يدرك ممّا حوله شيئاً. وكذلك حواس نفسه وعقله إذا شُلّت، لم يعد بمقدورها إدراك حقيقة وجود خالقها، ولم تعد تتلمّس وتتلقّى أنواره.

وقد قسّم لنا القرآن الكريم النّاجين من آثار ذنوبهم والمستفيدين من العمل بأوامر ربّهم إلى فئات ثلاث:

الأولى ـ فئة المُبشّرين بالجنّة، وتكون نجاتهم كاملة. وهم الذين ذكرهم الله تعالى في سورة التوبة ١٠٠، بقوله تعالى: **﴿والسّابقون الأوّلون من المهاجرين**

والأنصار، والذين اتّبعوهم باحسان، رضي الله عنهم، ورضوا عنه، وأعدّ لهم جنّات تجري تحتها الأنهار، خالدين فيها أبداً، ذلك الفوز العظيم﴾ وطلحة والزبير وعائشة وعليّ جميعهم من هذه الفئة الأولى الناجيّة، أي من السّابقين الأولين من المهاجرين. وليسوا وحدهم من هذه الفئة المهاجرين، بل وجميع من اتّبعوهم باحسان إلى يوم الدّين.

والفئة الثانية ـ الفئة التي تداركها الله برحمته ورضوانه بعد الموت، فكانت من النّاجين. وهم الذين قال تعالى عنهم في سورة التوبة نفسها، الآية ١٠٢: ﴿وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً، عسى أن يتوب عليهم، إن الله غفور رحيم﴾. ولنلاحظ قوله تعالى: ﴿عسى أن يتوب عليهم﴾. فقد ورد في الكليّات: (التّوبة إذا استعملت بعلى، دلّت على معنى القَبول. واسم الفاعل منه توّاب. ثم إن إنهاءه تعالى الآية بقوله ﴿إنّ الله غفور رحيم﴾ له دلالته. إذ جمع فيها بين الغفران والرّحمة. وإنّ كلمة غُفران اشتقّت من غفر، أي ستر الشيء وغطّاه. فمغفرة الذنب في الأصل تعني ستره. فمن خلط عملاً صالحاً بآخر سيء، يموت وقد اعترت قواه التي تساعدها على رؤية أنوار ربّه بعض الأمراض والتشوّهات، وتتوق نفسه إلى الصّحة الروحية الكاملة، فتتداركه رحمة الله وغفرانه بالشفاء من علله، فيدخل في فئة الناجين.

والفئة الثالثة ـ هي الفئة التي قيل عن أصحابها أنّهم من أهل النّار. فأصحاب هذه الفئة، هم الذين حادوا عن الصراط المستقيم في حياتهم الدنيا، فعميت بصائرهم وفقدوا حواسهم الروحية، لسوء ما خلّفته فيها انحرافاتهم في هذه الحياة الدنيا. فأصحاب هذه الفئة، هم الذين قال تعالى عنهم في سورة سبأ ٥٤: ﴿وحيلَ بينهم وبين مايشتهون﴾. فالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون من الخلاص من أمراضهم وتشوّهاتهم، آل بهم إلى العذاب. ويقال لهم بعد الممات: ﴿انطلقوا إلى ظلّ ذي ثلاث شُعَب. لا ظليل، ولا يُغني من اللّهب﴾. المرسلات ٣٠ ـ أي أن

إتباعهم شهوات أنفسهم، وهواهم، وأمانيّهم الواهمة، تتراءى لهم كشجرة ذات ثلاث شُعَب جرداء، لا تظلّهم من لظى جحيم أنفسهم، التي أجّجتها أعمالهم السيئة في حياتهم الدنيا.

والقرآن الكريم لم يسوّ بين جميع الذنوب، وآثارها التي تتجلّى في الكيان الرّوحي للإنسان. بل أخبرنا أنّ الذنوب أنواع وأقسام، وتختلف آثارها الروحية السيّئة شدّةً وضعفاً، على شاكلة ما تحدثه سيئات أفعال المرء في جسده من أمراض. فلا يستوي الزّكام ومرض الطّاعون الناشئان عن تصرفين مُختلفين من الأفعال. لذلك لاحظناه جلّ شأنه يقول في سورة النجم ٣٢: ﴿ولِلَّهِ ما في السّماوات وما في الأرض، ليجزيَ الذين أساؤوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى. الذي يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللّمم، إنّ ربّك واسع المغفرة، هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض، وإذ أنتم أجنّةٌ في بطون أمّهاتكم، فلا تزكّوا أنفسكم، هو أعلم بمن اتقى﴾. والمعنى أنّ الله تعالى يجزي الذين يجتنبون الجرائم الكبيرة والأفعال المنكرة الصريحة باستثناء ما تفُه من الذنوب. ويُتبعون جميع أعمالهم بالتوبة والاستغفار، يجزيهم الله ويتغمّدهم بواسع مغفرته، ويستر معايب الأفعال التي صدرت عنهم.

ولمّا كان هناك سؤال يطرح نفسه في هذا المقام، وهو لماذا يشمل ربّنا هؤلاء بواسع مغفرته؟

أجاب تعالى على هذا السؤال بقوله: ﴿هو أعلم بكم﴾ أي يعلم أنّ ما صدر عنكم من ذنوب، لم تصدر عنكم عن عمد وإصرار على الإثم. بل صدرت في ساعات ضعفكم وعجزكم عن مقاومة الشرّ ﴿إذ انشأكم من الأرض﴾. وهذا يفسّره قوله تعالى في مقام آخر من كتابه العزيز: ﴿خُلق الإنسان ضعيفاً﴾. أي أنّ ربكم خلقكم من ذرة الأرض الترابية. فالضعف موجود في أصل نشأتكم وتكوينكم. ويؤخذ هذا الضّعف بالحُسبان عند وزن أعمالكم.

ثانيها ـ ﴿وإذ أنتم أجنةٌ في بطون أمهاتكم﴾ أي أنّ مورثات والديكم تقوم بدور هام في أصل تكوينكم في بطون أمهاتكم. وهذا الإرث الذي يتجلّى في طباعكم، يؤخذ بعين الاعتبار عند محاسبتكم، وهذان الضعفان يستدعيان من خالقكم أن يرأف بكم عند محاسبتكم على أعمالكم، فيشملكم برحمته وغفرانه ﴿فلا تُزكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتّقى﴾.

وقد وضّح لنا جل شأنه في هذه الآية الكريمة أساس الإجابة عن المسألة الأولى التي أثارها السيد فيّاض، والمتعلّقة بتقاتل المبشرين بالجنة حتى الموت. فقد نبّهنا فيها جل شأنه إلى أنّ الذّنب، لا يدخل في باب الإثم ومعصية الخالق ما لم يكن مُتعمّداً ومقصوداً. فلا يُعتبر الذنب عن سهوٍ أو اجتهاد في الرأي إثماً في نظر الله تعالى. ولا تكون للذنب غير المتعمّد خطأً كان أو سهواً، آثار سيّئة وخيمة تخلّفُها في نفس الإنسان. وهذه الحقائق القرآنية جميعها ضمّها قوله تعالى في آخر آية من سورة البقرة وهو: ﴿لايكلّف الله نفساً إلاّ وُسعها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربّنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به، واعف عنّا واغفر لنا، وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾. وعليه فإنّ طلحة والزّبير وعائشة وعليّ، وإن اقتتلوا، فقد كان يعتقد كلٌّ منهم أنّه على حقّ وأنه إنما يقاتل طلباً لمرضاة اللّه. فهؤلاء الصحابة الأبرار، وإن صدر عنهم ما صدر، فقد شملتهم رحمة ربّهم، ولايُعدّون آثمين، ويدخلون الجنّة مرضيّاً عنهم، وراضين عن ربّهم أيضاً. فلا تضادّ ما بين كونهم مبشّرين بالجنة، وما بين اقتتالهم حتى الموت.

ولقد ضرب الله تعالى لنا أمثلة عديدة شبيهة بهذا المثال. فآدم نبيٌّ، ومن أهل الجنّة. وبالرغم من ذلك قال فيه تعالى في سورة طه ١٢١: ﴿وعصى آدم ربّه

فغوى﴾، كما قال فيه من جهة أخرى: **﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل، فنسي، ولم نجد له عزماً﴾**. بمعنى أنّ ذنب آدم وعُصيانه لأمر ربّه، صدر عن سهوٍ منه غير متعمّد، فلم يكن بذلك آثماً يستحقّ العقاب.

وقال تعالى موجهاً خطابه إلى شخص رسول الله ﷺ: **﴿فاصبر، إنّ وعد الله حق، واستغفر لذنبك، وسبّح بحمد ربّك بالعشيّ والإبكار﴾** غافر ٥٥ ـ وقال في موضعٍ آخر، في سورة الفتح ١ / ٢ : **﴿إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً. ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر، ويُتمّ نعمته عليك، ويهديَكَ صراطاً مستقيماً. وينصرُك الله نصراً عزيزاً﴾**.

وهكذا فلا يُعدّ ما صدر عن هؤلاء البررة إثماً، يحول دون دخولهم الجنّة بأيّ حال من الأحوال، لأن فعلهم واقتتالهم لم يكن متعمّداً كما ذكرت. وقد تلطّف اللّه عز وجل في عاقبة الاقتتال، فلم يدعه يحول دون ظهور الإسلام وانتشاره على أيدي أحد المذكورين.

هذا فيما يتعلّق بالمسألة الأولى، وهي اقتتال المبشرين بالجنة ونجاتهم في الآخرة.

أما ما يتعلّق بالمسألة الثانية من سؤال السيد فيّاض، وهو ما ذهب إليه، ظنّه من أنّ الجنّة قد تكون وسيلة نفسية ذكية، أراد بذكرها النبي عليه السلام حضّ المؤمنين على بذل أنفسهم في سبيل الدعوة. **فقد كنت أشرت أنه كان على فضيلة البوطي أن يثبت استمرار الحياة بعد الموت من الوجهة العلمية، لا النّقلية، ثم يربط فلسفة الذنب والإثم ومعصية تعاليم الله تعالى بالحياة في دار البقاء، أو ما سمّاه القرآن الكريم جنّةً وناراً. وأن يكون هذا الربط، ربطاً موضوعياً ثانياً. واظهار الجنة والنّار حقيقة ثابتة ثالثاً. وعدم الاكتفاء في الكلام على الجنة والنار، بالأخبار القرآنية الملْزمة، دون تقديم الدّليل والبرهان.**

أمّا أمر استمرار الحياة بعد الموت من الوجهة العلمية. فإنّه دليل يرتكز على العلوم المادية التي تعتمد أساس الملاحظة والتجربة الاستنتاج. وما دُمنا قد سلّمنا باستقلالية النفس والعقل عن الجسد، فالذي نلاحظه أنه إذا كان ثمة قانون ينظّم تبادل التأثير ما بين النفس والجسد، فثمة أيضاً قانون آخر يربط الكيانين بمعادلة عكسيّة بالاصطلاح الرياضي.

وايضاحاً لهاتين المسألتين، وزيادة في جلائهما للقارئ أقول: يتجلّى التأثير المتبادل ما بين الجسد والنفس من خلال ظواهر طبيعية لا حصر لها. فالإنسان الذي يغتمُّ مثلاً، تغرورق عيناه بالدموع. أي أنّ حالة الغمّ تستدرّ دموع العينين. وإذا أخذته نشوة من السّرور، افترت مباسمه فكانت حالة السرور أساساً للبسمة المُشرعة. وجميع هذه الحالات، تخضع لقانون تبادل التأثير ما بين الروح والجسد. أمّا كيف يحدث هذا التأثير المتبادل، فلا ندري عن ذلك شيئاً. وكل ما في الأمر أنناندرك وجود هذا القانون بملاحظة آثار فعله.

هذا ما يتعلق بالتأثير المتبادل. وأما ما يتعلق بالمعادلة العكسية التي تربط حالتي النفس والجسد. فيتجلّى ذلك من خلال تساؤلنا: لِمَ لا يرى أحدُنا، ما يراه في منامه، في حال يقظته وكمال وعيه؟

وإننا نلاحظ أن نفس الإنسان أو كيانه الروحي، لا ينشط مستقلاً، إلاّ في حالة خمول حواس هذا الإنسان الجسدية. ففي حالة الاسترخاء الكاملة، تنشط النفس وتتحرّر، فيما نسميه عالم المنام. فإذا ما استعادت حواس الجسد نشاطها، واستيقظ الإنسان من سُباته، انقطع نشاط كيانه الروحيّ، وعادت نفسه أسيرة سلطان جسده. وهذا يعني أنّه كُلّما تعطّلت حواس المرء وهمدت، راحت نفسه تسرح فيما نسميه مناماً. وبإمكاننا أن نعبّر عن هذه الظاهرة بأنها علاقة معادلة عكسية بالاصطلاح الرياضي.

ومن خلال هذه المعادلة العكسيّة، يثبت لنا علمياً "استمرارية" حياة الإنسان بعد موته، أي استمرارية حياة كيانه الروحي. بمعنى أنّ الجسد إذا بلغ في خموله وخموده الحدّ الذي تتعطّل به قواه وحواسه عن العمل تماماً، يكون قد بلغ نقطة الصّفر، أي نقطة ما نسميه بنقطة الموت الجسدي. على حين يكون تنفس هذا الميّت قد بلغت أوج نشاطها، واستقلاليتها عن جسده، فسبحت مُنطلقةً في عالم جديد سمّاه القرآن المجيد عالم البرزخ. وهو أشبه مايكون بعالم المنام. علماً بأن كلمة برزخ هي كلمة مركّبة من كلمتين أصلاً، وهما (زخ وبرّ) الدّالتان على انسداد طريق كسب الأعمال وبقائه في حالة خفاء. ويُقال إن البرزخ مُعرّب من الفارسية، وأصله فيها (برده) ومعناها الحجاب والحائل والحاجز. وفي الصّحاح: البرزخ الحاجز بين الشيئين، وهو أيضاً مابين الدنيا والآخرة من وقت الموت إلى البعث.

المهمّ هو أن النفس التي انسلخت عن جسدها، لم تعد قادرة على فعل الخير أو على فعل الشّر. وتظلّ على هذه الحالة إلى يوم البعث والنّشور يوم تُؤتى جسداً من نوع لا يختلف عن نوع جسدها التّرابي، إلا في ماهيته. لتجني عن طريقه، نتائج أعمالها الدنيوية. وجسمها الجديد، قد يكون بتأثير هذه الأعمال إمّا نورانياً أو ظُلمانياً.

على هذه الصورة، وبهذا الأسلوب العلمي، نكون قد أثبتنا "استمرارية" الحياة من بعد الموت. كما نكون قد أثبتنا أيضاً، أن الأصل هو حياة كيان الإنسان الرّوحي، وليس كيانه الجسدّي. فليس الجسد إلاّ أداةً عابرة، تساعد على خلق نفس الإنسان من جهة، وبهذا أنبأنا قوله تعالى: ﴿ثمر أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. كما يساعد على التمكّين من تغذية هذه النّفس وتنميتها وتطويرها، كذلك على أنها أداة. لتكتسب نُضجها العضوي، وتعود قادرة على الاستقلال عنه.

وقبل أن أنتقل إلى ربط فلسفة الذنب والإثم، بحياة الجنّة والنار، ربطاً موضوعياً. أجدني مضطراً للتوقّف قليلاً عند ظاهرة المنام نفسه فأتناوله بالملاحظة والاستنتاج أيضاً.

فالمُلاحَظ أنّ الإنسان النّائم، يرى نفسه على نفس صورته البشريّة، بأيديه وأرجله ولونه، فلا يفترق عن شكله في اليقظة جُرماً، ولا يختلف عن واقعه الباطنيّ حُبّاً وكراهية أو شجاعة أو جبناً، ولا عاطفة جياشةً أيضاً. ويستجيب هذا النائم لعواطفه وميوله، كما يستجيب لها في يقظته.

لكننا إذا أنعمنا النظر جيداً، بدت لنا فروق ثلاثة بين حالة الإنسان في يقظته، وبين حالته في منامة، وهذه الفروق هي:

أولاً ـ إنّه، وإن تشابهت صور المنام وصور اليقظة، فلا تكون ما هيّتهما واحدة. ذلك أن أشياء المنام من ماهية لا ندري عنها شيئاً.

ثانياً ـ تختلف القوانين النّاظمة لعالم المنام، عن القوانين الناظمة لعالمنا المادي. فقد يرى النائم نفسه يطير في الجوّ بلا جناحين. وقد يقوم بأعمال يعجز عن القيام بها في يقظته.

ثالثاً ـ تبدو الأشياء في المنام غالباً، أضخم من مثيلاتها في الواقع. بمعنى أنّ عالم المنام، هو عالم تجسيم وتضخيم للمؤثرات العضوية والفكرية التي تعتري النائم. أي أن حالة النوم، تجسّد آثار أعمال الإنسان وإحساساته. فالمحموم، يرى نفسه في منامه، وكأنه يحترق في النّار. والنّائم الذي تدبّ على جبينه نملةٌ، يحسّ وكأنها قطار. والقاتل يرى نفسه فزعاً تُطارده قوّات الأمن، وتكاد تزهق نفسه، ممّا يعانيه من شدّة عذابه النفسي. وعليه نقول إنّ عالم المنام هو عالم تخيُّل وتضخيم.

وهذه الملاحظات العلمية الثلاث التي ذكرناها، تساعدنا على أن نتعرّف إلى حدٍّ ما، حقيقة عالم ما بعد الممات. العالم الذي سمّاه القرآن الكريم برزخاً، وكُنّا قد أثبتنا وجوده بالأسلوب العلمي.

وهنا لا بدّ من القول: إن القرآن الكريم لخّص لنا جميع ما ذكرناه حتى الآن من خلال آيتين كريمتين فقط من كتابه العزيز.

وأوّل هاتين الآيتين، قوله تعالى في سورة الزمر ٤٢ **﴿هو الذي يتوفّى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجلٍ مسمى، إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون﴾**.

وقد نبهنا جل شأنه هنا إلى أنّ حالة المنام هي أشبه ما تكون بحالة الموت. وهو تعالى يتوفى الأنفس كل يوم ويُحييها صباح يومها التالي. وهذه إشارة إلى أن عالم ما بعد الموت شبيه بعالم الرؤيا إلى حد كبير.

وأشارت الآية إلى أنه عز وجلّ يفعل ذلك تحريضاً لعقولنا وأفكارنا كما قال: **﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون﴾**. وهذا هو السّبب في أنّ رسول الله ﷺ كان يدعو عند يقظته من نومه، فيقول: «الحمد لله الذي أحيانا من بعد ما أماتنا وإليه النشور». وهذه الحقيقة عبّر عنها حديث رسول الله ﷺ القائل: «إن القبر إمّا روضة من رياض الجنّة، وإمّا حفرة من حُفَر النار».

وثانية الآيتين اللتين لخص لنا فيها ربّنا ما بحثناه، هو قوله تعالى في سورة البقرة ٢٥: **﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنّ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار، كلّما رُزقوا منها من ثمرة رزقاً، قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل، وأُتوا به مُتشابهاً، ولهم فيها أزواجٌ مُطهّرةٌ، وهم فيها خالدون﴾**. فقد نبّهنا هنا إلى أن ثمار الجنّة، وإن شابهت الثمار المادية الدنيوية، إلاّ أنّها تختلف عنها في حقيقتها

وماهيّتها، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿وأُتوا به مُتشابهاً﴾. فلو كانت ثمار الجنّة ثماراً مادية كثمار الدنيا، لما صحّ القول ﴿وأُتوا به متشابهاً﴾. فكلمة مُتشابها تعني اختلاف الثمار هنا وهناك في حقيقة تكونهما. فلو أنّ أحداً أتى بحجر مصقول أبيض على شكل بيضة، وقال جئتكم ببيضة مشابهة، لفهمنا من كلامه أنّ ما بيده، ليس ببيضة حقيقية يقيناً.

من هذه الآية الكريمة نستدل على أن ثمارالجنّة وأنهارها، هي في حقيقتها من قبيل ما نراه على صورة بدائية جداً في عالم منامنا. ذلك أن نرى في منامنا تُفّاحاً ونأكله ونتلذذ بطعمه، على نحو ما نفعله في يقظتنا. ولايكون تفّاح المنام إلاّ مجرّد تمثيلٍ روحي لما في عالمنا المادي. فلا يترك أكله في المنام فضلات، في عالم اليقظة.

ولاينبغي للقارئ أن يفهم ممّا ذكرته، أنني اعتقد أنّ الحياة الآخرة مجرد عالم لتمثلات روحية ليس وراءها أجساد مشابهة لجسدنا. لا، فالرّوح تحتاج إلى جسد في جميع أطوارها. ولا بدّ أن يهبها اللّه عز وجل يوم النشور جسداً غير مادي، من ماهية تُجانس ماهيتها أيضاً. ليكون عوناً لها على حياة الخلود في الجنة أو في النار. لكنه لن يكون جسداً عنصرياً ترابياً على أيّ حال.

إنّ المادة آيلةٌ أخيراً إلى زوال. ولا بقاء إلاّ للنفس وكيانها الرّوحي الذي تعرّفنا استقلاليّته. وقد أكّدت هذه الحقيقة الآية الكريمة المذكورة آنفاً، وقوله تعالى فيها: ﴿وأُتوا به متشابهاً﴾. وإني كنت قد أدليت بدليل عقليٍّ في كتابي: (النظرة القرآنية الكونية حول خلق العالم) صـ ١٠٤، يشهد بأنّ البعث لَنْ يكون مادياً. فقلت هناك: (إنّ عالم المادة مرحليّ، فلن تعود تبعثُ الأنفس عن طريقه. ودليلنا أنّ الذرة المادية الواحدة، التي تحملها أجسادنا، ليست بذرّة جديدة، بل هي نفس الذرّة التي تخلّلت أجساد من قبلنا. فقد كانت تعود في السّابق تُراباً، واليوم تعود تُراباً. فهي نفس الذرة في جميع أطوار الجنس البشري. فالذرة المادية تظهر تارة في

جسم تُفّاحة، وتارة في جسم خضراء من الخضراوات، كما تبدو تارة على شكل خليّة في أحد الحيوانات، أو داخل جسم الإنسان. على هذه الصورة، فلا تزداد أحجام المادّة نفسها، وهي النواة لتكوين أجساد بشر لايُعدّون ولا يحصُون. فإذا ضربنا عدد الأفراد بأوزانها، زادت أضعافاً على زنة الكرة الأرضية. وإذا ضربنا عدد الأفراد بأحجامها أيضاً، زادت أضعافاً على حجم الكرة الأرضية، فإذا شاء الله تعالى بَعْث هذه الأعداد الهائلة من البشر بأجساد من الكرة الأرضية التي نشأت منها، فلا يكفي تُراب الكرة الأرضية التي نشأت منها، فلا يكفي تُراب الكرة الأرضية لهذا الغرض. بل لايتّسع سطح الكرة الأرضية لهذه الأعداد التي لا تُحصى من بني الإنسان. فالأنفس التي ستُبعث، لن تجد ما يقابلها كمّاً وحجماً من الذرات المادية. وهذا دليل عقليّ علميّ يدعونا إلى التحوّل عن رأي من يزعم أن الأنفس البشرية ستُبعث بأجسادها الترابية. أضف إلى ذلك أنه قد أثبت العلم أنّ جسد الإنسان يتجدّد كُلّ سنتين أو ثلاث سنوات. وهكذا فمن بلغ من العمر مائة عام، يكون قد أبلى أربعين أو خمسين جسداً تُرابياً. فبأيّ جسد من هذه الأجساد سيُبعث صاحب هذه الأجساد، إن صحّ زعم هؤلاء؟ فالمسلم المثقّف، لايفسّر كتاب الله تعالى إلاّ على ضوء ما يقتضي العلم، ويُقرهُ العقل).

ومن هذا كلّه ندرك خطل ما ذهب إليه فضيلة البوطي في كتابه (هذه مشكلاتهم) حين قال صـ ١٧٨: (ولكن الذي أخبر عن الجنّة ووعد بها، هو الذي عرّف بها، وأكّد أنّها عالم ماديّ محسوس، يستقل أناسي صيغ كلٌّ منهم من الجسد والرّوح. كما أكّد الصفة ذاتها للجحيم أولجهنّم التي توعّد بها أصنافاً آخرين من عباده..). فكلامه هذا لا يقرّه العقل العلميّ، ويصادم قوله تعالى: **﴿وأُتوا به مُتشابها﴾**. وإنّ من واجب العالم المتدبّر، أن يُعيد النظر في الآيات حين تبدو له وكأن بعضها يُناقض الآخر. فلا بدّ للنفس في الآخرة من جسد لكنّ جسدها لن يكون تُرابياً على كل حال. فالمادة مخلوقة ومرحليّة وآيلة إلى زوال. **فإن كان عالَمُ**

الجنّة مادياً، فالمادة أبديّةٌ إذن، وهذا يُناقض أبديّة وجود الله وأزليتهُ. فالخلود يهبه الله تعالى لكياننا الرّوحي، وليس لكياننا المادّي الآيل إلى زوال، والذي إنّما خُلق واستُخدم ليكون مجرّد أداة.

وإن الآيات الكريمة التي استدل بها فضيلة البوطي دعماً لرأيه، تحتمل الوجهين، ولا تؤيّد رأيه حصراً. ولا بدّ لنا أن نفهمها على ضوء قوله تعالى: **﴿وأُتوا به متشابها﴾**، فهذه الآية بمثابة نصٍّ دستوري. ولا أجد لي هنا من حاجة لمناقشة تلك الآيات، خصوصاً وأني أثبت خَطَلَ مُنطلق فضيلته، من الوجهتين العقلية العلمية، والنّقلية أيضاً، تجنّباً للإسهاب فيما لا يُجدي فيه الإسهاب.

من هذا كلّه ندرك أن للذنب أو الإثم عواقبه الوخيمة في زعزعة كيان الإنسان الرّوحي. على شاكلة ما للعمل الصّالح آثاره المُجدية في دعم هذا الكيان أيضاً. ولا بدّ لهذه العواقب والآثار أن تثمر شراً أو خيراً مجسّماً في الحياة الآخرة، كما نبّهنا إلى ذلك ربُّنا في كتابه العزيز.

وعلى سبيل المثال: الفاجر في دُنياه، والمُغمض عينه عمّا نزل من الحقّ، يُصاب بعمى البصيرة الروحية. ويتجسّد عمى بصيرته في آخرته، على شكل عمى حقيقيّ. وقد دلّنا على ذلك قوله تعالى: **﴿فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصّدور﴾**. الحج ٤٦ ـ وقوله تعالى: **﴿أمن يعلم أنّما أُنزل إليك من ربّك الحق، كمن هو أعمى. إنّما يتذكّر أولوا الألباب﴾**. أي يفهم هذه الحقيقة أولوا العقول المتحرّرة من أدرانها. ولذلك قال تعالى أيضاً: **﴿ومن كان في هذه أعمى، فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً﴾**. الإسراء ٧٢.

وقد أخبرنا تعالى عن حال هؤلاء العُمي في بصائرهم، حين سأل واحد منهم، مخاطباً ربّه: **﴿قال ربِّ لِمَ حَشرتني أعمى وقد كنت بصيراً. قال كذلك**

أتتك آياتُنا فنسيتها، وكذلك اليوم تُنسى. وكذلك نجزي من أسرف، ولم يؤمن بآيات ربّه، ولعذاب الآخرة أشدّ وأبقى﴾. طه ١٢٥ ـ ١٢٧.

وقد أخبرنا ربُّنا عمّن يَنغمسُ في بَلبال دنياه، فلا يرفع رأسه إلى السماء فانغماسه هذا الشديد في هموم دنياه، وانصرافَه عمّا أنزله الله تعالى إليه، يؤولان به إلى الحضيض، ويقيّدانه بسلاسل مجسّمة في آخرته تشدّه إلى الأرض، وفق قوله تعالى: **﴿خذوه فغلّوه. ثم الجحيم صلّوه. ثم في سلسلةٍ ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه﴾**. الحاقة ٣٠ـ ٣٢ مع ملاحظة أنّ قوله «سبعون» هنا يشير إلى متوسّط عمر الإنسان.

كذلك فإن من ينغمس في الذنوب والآثام، يُسلمه انغماسه هذا إلى غلٍّ يُطوّق عنُقه مجسماً في الآخرة. كذلك فإنّ أماني الإنسان الكاذبة، تتجسّم لوعاتها على شكل لهيب يلتهم جسده. والذي يندفع وراء شهواته وميوله الفاسدة وملذّاته، لا يعدل بها نحو الأخلاق الفاضلة، تتمثّل حاله، وكأنّه في ظلٍّ شجرة لا تقيه لظى الجحيم، ذات فروع ثلاثة لا أوراق فيها. ويُقال لهؤلاء: **﴿انطلقوا إلى ظلٍّ ذي ثلاث شعب. لا ظليل ولا يغني من اللّهب﴾**. المرسلات ٣٠و ٣١.

أمّا المؤمنون الصّالحون، فتتمثّل أعمالهم الصالحات بالنور يسعى بين أيديهم، لقوله تعالى: **﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات، يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم، بُشراكُمُ اليوم جنّاتٌ تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، ذلك هو الفوز العظيم﴾** الحديد ١٢ ـ. كما تُرى وجوههم مُبيضّة لقوله تعالى: **﴿يوم تبيضّ وجوهٌ وتسودّ وجوه. فأما الذين أسودت وجوههم، أكفرتم بعد إيمانكم، فذوقوا العذاب بما كُنتم تكفرون. وأمّا الذّين ابيضّت وجوههم، ففي رحمة الله هم فيها خالدون﴾**. آل عمران ١٠٦ ـ

وحقيقة أعمال المؤمنين الصالحة وآثارها، تتمثل لهم يوم القيامة أنهاراً فجّروها تفجيراً. أنهاراً متنوّعة، تنوّع ما أتوا به من الصالحات. فما كان من هذه الأعمال في سبيل العلم يتمثّل أنهاراً من لبن لم يتغير طعمه. وما كان منها في سبيل محبّة الله، يتمثّل أنهاراً من خمر لذّة للشاربين. وما كان منها في سبيل خدمة الخلق، يتمثّل أنهاراً من عسلٍ مصفّى. وهذا كلّه عبّر عنه قوله تعالى: **﴿مثل الجنة التي وُعد المُتقون،فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسن، وأنهارٌ من لبنٍ لم يتغيّر طعمه، وأنهارٌ من خمرٍ لذّةٍ للشاربين، وأنهارٌ من عسلٍ مُصفّى﴾**. محمدٌ ١٥ ـ

والمهمّ من جميع ما ذكرناه هو تبيان أنّ لأعمال المرء عواقبها الوخيمة وآثارها المُجديه في كيانه الروحي. وتتجسّم هذه الآثار يوم القيامة تمثُّلاً حقيقياً واقعياً يحصد به ثمراتها خيراً أو شراً.

والمهم أيضاً أن نعتقد بأن موجودات العالم الآخر، هي غير موجودات عالمنا المادي. وليس بينهما من الاشتراك إلاّ في الاسم والصورة ليس غير. أما ماهيتهما، فمُختلفة تماماً. وإنّ من ظنّ أن أشياء العالم الآخر مادية، كأشياء هذه الدنيا، فقد ضلّ ضلالاً بعيداً عن دلالات القرآن المجيد. وغفل أو تغافل عن قول رسول الله ﷺ: «أعدّ الله لعباده الصالحين مالا عينُ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشر». بخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة الجنّة ـ فلا يمكن أن يكون المراد بها نعماء الدنيا التي نراها بأعيننا ونسمع عنها بآذاننا أو تمرّ بخواطرنا. وما دام الله ورسوله يصفان نعيم فردوس الآخرة على أنّه لا نظير له في حياتنا الدنيوية، فلا يحقّ لنا أن نتصوّر هذا النّعيم على خلاف ذلك، وإلاّ انحرفنا بهذا الفهم عن منطوق كتاب الله انحرافاً واضحاً. فليس في الجنّة مثل هذا اللّبن الذي يُحتلب من الضأن أو البقر أو الجاموس. وليست مياه الجنّة كمياه السّماء التي تتجمّع في بطون الجبال وتتفجّر أنهاراً تصبّ في البحار والبحيرات. وليست خمرُ

أنهار الآخرة مُسكرةً مُذهبةً للوعي مُخلّةً بالعقول. **وهذه وإن اتفقت أسماؤها وأشكالها، مع أسماء وأشكال ما في دنيانا المادية. إلاّ أنها من ماهية أخرى لا ندري عنها شيئاً، اللّهم إلاّ أمثلة "مُصغرة" مما نراه في أحلامنا.** ودليل هذا الاختلاف قوله تعالى: **﴿وأتوا به متشابهاً..﴾**. وقوله تعالى في سورة محمد: **﴿مثل الجنة التي وُعِد المُتقّون، فيها أنهار من ماء غير آسن، وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه وأنهارٌ من خمرٍ لذّة للشاربين، وأنهارٌ من عسلٍ مُصفّى، ولهم فيها من كل الثمرات، ومغفرةٌ من ربّهم﴾**.

والذي يتدبّر ألفاظ هذه الآيات الكريمة، وأوصاف أشياء الآخرة الواردة فيها، يتجلّى لعينيه أنّها أشاء غير مادية وإن توافقت أسماؤها مع أسماء الأشياء المادية المشابهة. إنه تعالى يصف ماء الأنهار بقوله: **﴿من ماء غير آسن﴾** أي لا شوائب فيها. ويصف لبن أنهارها: **﴿من لبن لم يتغيّر طعمه﴾** أي غير متعرضة للتجرثم والحموضة. ويصف خمر أنهارها: **﴿من خمرٍ لذّة للشاربين﴾** أي أنها لذيذة الطعم ولا تُسكر، فهي خاليةٌ من الكحول على حسب ما نبهنا إلى ذلك في سورة الصافات بقوله تعالى: **﴿يُطاف عليهم بكأس من معين بيضاءَ لذّة للشّاربين، لا فيها غَوْلٌ ولا هم عنها ينزُفون﴾**. أي أنها على خلاف الخمر الدنيوية التي لا تلذُّ، وتذهب بالعقول وتسبب الأمراض. وإلى هذا أشار بقوله تعالى أيضاً في سورة الدهر: **﴿وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً﴾**. أي طاهراً مُطهّراً وهو ما لا يتوفّر في الخمر المادية. وإلى هذا أشار أيضاً في المطففين: **﴿يُسقون من رحيقٍ مَختوم، ختامه مسكٌ وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، ومزاجه من تنسيمٍ عيناً يشرب بها المقربون﴾** وهل أن الخمر المادية (ختامُها مسك)؟ وفسّرت هذا أيضاً سورة الطور بقوله تعالى فيها: **﴿يتنازعون فيها كأساً لا لغوٌ فيها ولا تأثيم﴾**. بينما تؤدّي الخمر المادية إلى اللّغو والتأثيم. ثم أفلاحظتم كيف

أنه جلّ شأنه ابتدأ الآية الأولى من سورة محمد بقوله: **﴿مثل الجنة التي وُعد المُتّقون..﴾** فكلمة مثل تعني أن أسماء أشياء الجنّة، يوردها جلّ شأنه على سبيل التّشبيه وليس الحقيقة.

كذلك قال تعالى في سورة الرّعد: **﴿مثل الجنّة التي وُعد المُتّقون تجري من تحتها الأنهار، أُكُلها دائم وظلّها، تلك عُقبى الذين اتّقوا، وعُقبى الكافرين النار﴾**. وهل يكون **﴿أُكلها دائم وظلّها﴾** إلا أن تكون أشجار من ماهية تختلف عن ماهيّة الأشجار المادية؟

هذا وإن قوله تعالى: **﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنّ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار...﴾** فإشارة إلى أن المؤمن يجني، في آخرته ما زرعه في دنياه من الصالحات. ذلك أنّ بين قوله **﴿الذي آمنوا وعملوا الصالحات﴾** وبين قوله **﴿لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار..﴾** تقابلٌ كلامي. فهذا يقابل ذاك.

وبألفاظ آخرى أقول: **إن إيمان المرء وأعماله الصالحة، يؤلّفان الغذاء الذي يمدّ الكيان الروحي للإنسان المؤمن بالحياة. وسيتمثّل هذا الغذاء** رزقاً **مُجسّماً، بعد أن يبعثه الله تعالى من عالم البرزخ، الذي ينتقل إليه بعد موته. وما عالم الآخرة في حقيقته إلاّ ثمرات هذه الحياة الدنيا وظلالُها. هذه الثمرات التي يجنيها الإنسان وتُشدُّ إلى عنُقه، فتُجمع يوم القيام في كتاب يقرؤه بصورة حسيّة وواقعية. هذاما** صرح به جل شأنه في سورة الإسراء ١٣ بقوله تعالى: **﴿وكلّ إنسانٍ ألزمناه طائرهُ في عنُقه، ونُخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً﴾**. أي أنّ كُلّ عملٍ يترك آثاراً خفيّةً، تتجسّد لصاحب العمل على صورة فعليّة محسوسة.

ثم إن كلمة "طائر" الواردة في هذه الآية الكريمة، تدلّ في أصل وضعها على كُلّ ذي جنَاح. وقد استُعيرت في الآية لعمل الإنسان ـ خيراً كان أو شراً ـ هذا العمل الذي انقطع عنه بعد مماته، وانفصل انفصال الطّائر عن الأرض في تحليقه،

لكنّه خلّف في فؤاد الإنسان أثراً مُجدياً أو مخزياً، يُنقشُ في الكيان الرّوحي للإنسان. أي في قلب هذا الكيان وفي أذنيه وعينيه ووجهه ويديه ورجليه. ويؤلّف مجموع هذه الآثار صحيفة أعمال المرء المكتومة عن دُنياه المادية. وإلى هذه الحقيقة أشار قوله تعالى في سورة النور ٢٤: ﴿إن الذين يرمُون المُحصنات الغافلات المؤمنات، لُعنوا في الدنيا والآخرة، ولهم عذابٌ عظيم. يوم تشهد عليهم ألسنتُهم وأيديهم وأرجلُهم بما كانوا يعملون. يومئذ يوفيّهم الله دينهُمُ الحقّ ويعلمون أنّ الله هو الحقّ المُبين﴾. وإلى هذه الحقيقة أيضاً أشار قوله تعالى في سورة التّكاثُر: ﴿ألهاكُمُ التّكاثُر حتى زُرتُمُ المقابر. كلاّ سوف تعلمون. ثم كلاّ سوف تعلمون. كلاّ لو تعلمون علم اليقين لتَرَوُنّ الجحيم. ثم لترونّها عين اليقين. ثم لتُسألُنّ يومئذٍ عن النعيم﴾. بمعنى أنّ غفلة الفُجّار عن آخرتهم، وانغماسهم في حُبّ دنياهم، يترك في كيانهم الرّوحي آثاراً وخيمةً موبئة، تتجسّد لهم يوم القيامة بنار الجحيم.

إلى هنا نكون قد ربطنا فلسفة الذنب والإثم بوجود الجنّة والنار، وأثبتنا قيام الجنة والنار حقيقتين ثابتتين علمياً. تأييداً للإخبار القرآني. ونكون بذلك قد نقضنا افتراض السيد فيّاض، الذي افترضه، من خلال تساؤله، قوله: (وهل يمكن اعتبار الجنّة مجرد وسيلة نفسية ذكيّة، استعملها النبي عليه السلام، لحضّ المؤمنين على بذل أنفسهم في سبيل الدعوة؟) فحاشا أن يكون لهذا الافتراض حقيقة في غير خاطر السيد فيّاض.

وخلاصة الكلام أنّ المُبشّرين بالجنّة لم يقتتلوا طمعاً في نيل رغبة، أو طلباً لمجرد القتل. وإنّما فعلوا ذلك تحقيقاً لمرضاة الله تعالى، وانتصاراً لما اعتقدوه أنّه الحقّ، وأنّه الواجب عليهم فعله، والموقف الرّشيد الذي ينبغي أن يقفوه، في مأساة المسلمين بمقتل الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه. بل لو لم يقف كلٌّ واحد من

هؤلاء المُبشّرين بالجنّة عند قناعاته، لكانوا من الآثمين. ذلك أنّ السّاكت عن الحقّ "شيطان أخرس". وإنّما الأعمال بالنيّات. فإن عَدَّ أحد الناس ماصدر عن هؤلاء ذنباً. فما كان ذنبهم متَعمّداً، ليُعاقبوا عليه، ويحرمهم ممّا بُشّروابه. ذلك لأن هذا الذنب لم يصل حدّ العمد والإثم الذي يستحقّ إنزال العقاب من جانب الله عز وجّل.

السؤال التاسع
يدور حول كتاب "قس ونبي"

س ٩ ـ السؤال الأخير. ما هو رأيكم بماجاء في "قس ونبي" لأبي موسى الحريري من معلومات؟ أرجوا أن تتفضّلوا بشرح دور ورقة بن نوفل في الدعوة الإسلامية لإزالة كلّ التباس حول علاقة الأبيونية بالإسلام؟.

بماذا اجاب فضيلة البوطي؟

ج ٩ ـ لعلّ كتاب "قسّ ونبي" هذا واحد من سلسلة: "الحقيقة الصّعبة" التي يتناوب الكتابة فيها أشخاص يتقنّعون بأسماء مُستعارة.. ولقد استطعت أن أدرك كيف تغدو الحقيقة صعبة حقاً، عندما يتمّ إخراجُها مُهشّمةً ومُنكّسة، وعندما يُترك مقصّ المونتاج يفصل ويصل ما بين أجزائها، طبقاً لما يروُق لأخلية مُعيّنة، ذات أهداف "ذرائعيّة" لا تخفى على أيّ ذي وعيٍ من النّاس.

ويكفي أن أضع أمامك واحدة من هذه الحقائق المهشّمة المُنكّسة التي غدت من جرّاء ذلك مُرّةً وصعبةً فعلاً!.. لقد صوّر لنا مؤلّف "قس ونبي" أنّ ورقة بن نوفل، (وربّما بحيرا الرّاهب أيضاً) كان الشخصيّة الخفيّة التي تُعدّ لمحمد (ص) مَهام نبوّته، وتُلقّنه ما ينبغي أن يخبر به الناس من أنباء الوحي وارشاداته. وهكذا فإن القرآن الذي بلّغه محمد ﷺ النّاس، على أنّه وحيٌ تلقّاه من الله، لم يكن في حقيقة إلاّ جُملةَ التّعاليم التي أنبأه بهاورقة بن نوفل، وربما بُحيرا الراهب أيضاً.

فإذا لم يكن ثمّة مناص من أن نعلم ما يعلمه أدنى مثقّف بأنباء التاريخ العربي، من أنّ كُلاً من ورقة بن نوفل وبحيرا الرّاهب، كان ميتاً موسّداً في قبره منذ صدر النّبوة وأوّل تاريخها، علمنا، بناءً على هذه الحقيقة الصّعبة، أنّ اسم كُلٍّ من "ورقة بن نوفل" و "بحيرا الراهب"، ليس إلاّ اسماً مُستعاراً لله عز وجل.

إذ لايمكن فيما يقرّره أي عاقل أن يُطلّ ورقة بن نوفل قبل موته على عالم من الغيب، يمتد من بعد موته، إلى مسافة ثلاثة وعشرين عاماً، فيعلم كُلّ مايخبّئه ذلك الغيب من وقائع وأحداث كليّة وجزئية ويسجّل تعليقاته عليها، كما لو أنّها وقعت فعلاً، ثم يهمس في أذن محمد ﷺ أن يُخفيها لديه في طيّ الكتمان، إلى أن تقع الحوادث المُرتبطة بها، وعندئذ يتدرّج في نشرها وإبلاغها الناس مع تدرّج الأحداث المتعلقة بها!!..

أقول: لايمكن أن يُطلّ ورقة بن نوفل (الإنسان) على هذا الغيب المكنون، إلاّ إن كانت إنسانيّة هذه قناعاً تختفي وراءه ربوبية صافية مُطلقة: ويتلخّص خطأ المسلمين إذن في صياغة لفظية أو اصطلاح تعبيريّ مجرد، هو أنّا نُسمّي الإله الذي ابتعث محمداً ﷺ "الله"، أما أبو موسى الحريري، فيصرّ على تسمية هذا الإله: "ورقة بن نوفل". وعزاؤنا أمام هذا الخطأ، أنّنا مُتّفقون في أنّ الذي ابتعث محمداً نبيّاً إلى الناس، إلهٌ للعباد، وليس بشراً من الناس.

قد شعر فضيلة البوطي باقتضاب إجابته، فراح في كتابه (هذه مشكلاتهم) يتوسّع فيها. وتحت عنوان (من هو ورقة بن نوفل)، أورد بعض ما أورده البخاري وأصحاب السّير، من أقوالهم الدّالة على أن ورقة بن نوفل، هو ابن عمّ خديجة (رضي)، وأنه اعتزل الأوثان قبل الاسلام، وامتنع من أكل ذبائحها، وتنصّر، وقرأ كثيراً من كتب الأديان، وتوفيّ بعد البعثة المحمدية بسنوات قليلة.

ثم تناول كتاب "قسّ ونبي" فاقتبس بعضاً من جُمله، وردّ عليها قائلاً إن

النبوّة لاتُكتسب اكتساباً. بل يصطفي الله تعالى النبيّ اصطفاء بوحيه المباشر. فلو كان ورقة هو معلّم محمّد ومُدرّبه، فلا يصحّ نَعْتُهُ بالنبيّ.

ثم عرّج على كلمة "أمي"، واتّهم مؤلف كتاب قس ونبي أنه عمد إلى تأويل هذا اللّفظ، دعماً لمخططه، وإلاّ فما كانت هناك من ضرورة لتأويله. وإنّه لفظ يدلّ على الجهل بالكتابة، وأنّ الأمّي هو من كان لايزال على جبلّته. ثم عرّج على كلمة (اقرأ) أيضاً، فذكر أنها تعني مجرّد ترديد شيء متلّو على اللّسان، ولم يكن المقصود من الوحي (اقرأ)، المطالبة بقراءة شيء من الأشياء. قال هذا دون أن يوثّقه بدليل من مرجعٍ لغوي. كما أورد حديثاً شريفاً، رواه مسلم في صحيحه وهو: (نحن أمّةٌ أميّة لا نكتب ولا نحسب).

ثم راح فضيلته فأكّد أن القرآن الكريم ليس بترجمة عربية للأنجيل العبراني، بل جاء مُصحّحاً لكثير من مفاهيمه المُتوارثة المحرفة. وسأل: إذا كان ورقة هو أستاذ محمد ومعلّمه، فلِمَ اتّهم المشركون محمداً بتلقّي علمه من رَجُل اليمامة؟ ولِمَ لم يكتشفوا أنّ مُعلّمه بين ظهرانيهم وهو ورقة بن نوفل؟

ثم راح يثبت أن القرآن الكريم، لم يَضعه عثمان بن عفان (رضي)، بدليل أنّه لم يكن مرآة دقيقة لطبيعة محمد ﷺ ولا لأسلوبه في التّعبير. ودعم ذلك بايراد بعض الآيات الكريمة. وانتهى إلى القول: (وهكذا فإنّ عمل أبي موسى، ليس أكثر من تحصينٍ للحقّ بسياجٍ من التعريف المشكور بنقيضه).

بماذا عقّب السّيد فياض على فضيلته؟

أما السيد فيّاض، فقد قال في كتابه "حوارات" صـ ٢٥٢: (إنّ الرّد على أعمال الحريري، وقبله الحدّاد سهل. فأي اثبات موضوعي دافع، يدلّ على وصول

اليهود المُتنصّرين إلى الحجاز، خاصة وأن كبار المؤرخين المسيحيّين ـ كزيلر ودوشين ـ ينفون ذلك جُملةً وتفصيلاً؟ وهل هناك دليل واحدٌ، سوى الافتراض، يثبت أن ورقة بن نوفل كان أبيونياً؟ وكيف يمكن تفسير استمرار الدعوة هذه المُدّة الطويلة، وهو لم يستمرّ في حياة النّبي إلاّ فترة تكاد لا تُذكر؟).

ولم يكتف بإجابته هذه، بل راح يُقدّم دراسة شاملة لشخصية ورقة بن نوفل من المراجع الإسلامية. وانتقل بعدها للكلام على المُتنصّرين الأبيونيين، حيث أجرى تحقيقاً تاريخياً عن الأبيونيين مشكوراً. وقد انتقل بعدها، فتكلّم على بُحيرا الرّاهب، وأنهى بحثه بعدّة تساؤلات، لا أرى ضرورة سردها وإعادتها.

هل أصاب البوطي في إجابته؟

والآن، وقد أوجزت للقارئ الكريم، ما أجاب به فضيلة البوطي، وما أورده صاحب كتاب "حوارات". أرى أنه من الضروري، وقبل كل شيء، إعطاء القارئ لمحةً مُختصرةً عمّا تضمّنه كتاب (قس ونبي).

أقول: إن من يُطالع هذا المُؤلّف، يُلاحظ أنّ كاتبه، قد كتبه وهو مشحونٌ غضباً على رُواة التاريخ من المؤرخين وأصحاب السِّير المسلمين، وغير المسلمين. لاعتقاده أنّ هؤلاء جميعاً، اشتركوافي جريمة طَمس تاريخ الفرع الثاني لنسل "قُصَيّ"، وهو الجدّ الرابع لرسول الله ﷺ. هذا الجَد الذي ينتسب إليه ورقة بن نوفل عن طريق والده أسد بن عبد العُزّى بن قصيّ. ولقد دفعه غيظه وغضبه المذكور إلى تسمية "شجرة عبد العُزى" بالفرع المنكود الحظ. مُعترفاً أنهّ لا يملك أيّ معلومات عن هذا الفرع، أو عن نشاط ورقة بن نوفل نفسه، ولا عن زعامته لنصارى مكّة الأبيونيين، على حدّ زعمه. وهكذا يكون هذا المؤلف، قد عمد باعترافه المذكور، "دون قصد منه"، إلى الكشف عن أنّ كتابه، لا يزيد على كونه مُجرّد "أوهام" شخصية وأخيلة، لا تستند إلى أيّ سند تاريخيٌ معقول. فلو كانت هناك "كنيسة أبيونيةٌ" في مكّة، ولرعاياها نشاط، ومن أبرزهم ورقة بن نوفل، لاستحال على المؤرّخين إغفال ذكرها وذكر نشاط رعاياها، والسكوت عمّا أقدم عليه ورقة بن نوفل، من الخروج على دين قومه، واعتزاله الأوثان، واعتناق النّصرانيّة، وأنهّ كان يكتب اللغة العربية بالحروف العبرانية. وهكذا يكون مؤلّف كتاب (قسّ ونبي)، قد حاد عن النهج التاريخيّ السّويّ، من أوّل خطوة خطاها على هذا الطريق.

فإذا عُدنا نتتبّع ما ورد في كتاب (قس ونبي)، لاحظنا أنّ كاتبه تخيّل أنّ ورقة ابن نوفل، قد اعتنق النّصرانية الأبيونية، دون أن يعتمد هذا المؤلّف، فيما بدا له،

على أيّ سند تاريخي. وكأنه، وهو يسرد ما خُيِّل إليه، قد أحسّ بهذاالنّقص، فلم يجد أمامه إلّا أن يستدلّ بالآية ٣٧ من سورة مريم، وهي قوله تعالى: **﴿فاختلف الأحزاب من بينهم، فويلٌ للذين كفروا من مشهدِ يومٍ عظيم﴾**. ليزعم أنّها صرّحت بوجود أحزابٍ مسيحيّة في مكّة. زعم هذا دون أن يلحظ سياق الآية الكريمة. هذا السّياق الذي يصرف ألفاظ الآية بالضرورة، إلى أصل المسيحية، لا إلى ما كان يسود جوّ مكّة بالذات. فالكلام. في سياق الآية على عيسى بالذات، ودعواه: **﴿قال إني عبد الله آتاني الكتاب، وجعلني نبياً. وجعلني مُباركاً أينما كُنت، وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً. وبراً بوالدتي ولم يجعلني جبّاراً شقياً. والسلام عليّ يوم وُلدت ويوم أموت ويوم أُبعث حياً. ذلك عيسى ابن مريم قول الحقّ الذي فيه يمترون. ما كان لله أن يتّخذ من ولدٍ سُبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون. وإن الله ربّي وربّكُم فاعبدوه هذا صراط مُستقيم. فاختلف الأحزاب من بينهم، فويلٌ للذي كفروا من مشهد يومٍ عظيم. أسمعْ بهم وأبصر، يوم يأتوننا، لكن الظالمون اليوم في ضلالٍ مبين﴾**. فلو وُجدت أحزابٌ نصرانيّة في مكة لاشتركت مع المُشركين في محاربتهم لرسول الله ﷺ؟

ويزعم المؤلف إلى ذلك، أنّ الأبيونيين لم يكونوا يعتقدون بألوهية المسيح، وكانوا يأخذون بإنجيل متّى. وإنجيل متّى، يقول بالتّثليث أي بألوهية المسيح، كما جاء في آخره، فأين "انجيل متى" الذي يُنكر ألوهية المسيح؟

واستدل المؤلف بآية أخرى من سورة طه ٩٤،قوله تعالى: **﴿إنّي خشيت أن تقول فرّقتَ بين بني اسرائيل﴾**. زاعماً أنّ رسول الله ﷺ خشي أن يوسّع رُقعة الخلاف بين أحزاب النصارى في مكّة، فصرّح بهذه الألفاظ. وهذا تحريف لمعنى الآية الكريمة. فألفاظها وردت على لسان "هارون" كما دلّ السياق على ذلك قوله

تعالى: ﴿قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعن، أفعصيت أمري. قال يا ابن أمّ لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي، إني خشيت أن تقول فرقت بين بني اسرائل، ولم ترقب قولي﴾. فالمؤلف المحرّف استدلّ هذه الآية الكريمة إذن إمعاناً في التضليل.

وقد أمعن في تحريفه أكثر فأكثر حين كتب: [كما يرفض ـ أي محمد ـ أن يفرّق بين الأحزاب، بل يُريد لها السّلم ويبغي توحيدها ـ حيث قال ـ ﴿لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾. البقرة ١٣٦ ـ . وهل يجد القارئ الكريم أيّ علاقة بين هذه الآية الكريمة وبين ما يدّعيه ويزعمه؟

على ضوء هذه الاستدلالات التي هي في غير محلّها، نكون قد أدركنا "توهُّمات" كاتب كتاب (قس ونبي) فيما ذهب إليه من وجود كنيسة أبيونيّة وأحزاب مسيحيّة في مكّة، دون سندٍ تاريخيّ.

وقد أسّس المؤلف على تصوّره الخاطئ هذا، فمضى يُخيّل لقارئه في الصفحة / ٢١/ أن ورقة بن نوفل كان نصرانياً أبيونياً. بل زعيماً روحياً للأبيونيين، وأنّه كان يأخذ بإنجيل متى بحسب العبرانيين، فلا يعترف بألوهية المسيح ولا بنُبُّوته لله عز وجل. على حين جاء آخر انجيل متى يقول: (فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدّوهم باسم الآب والابن والروح القدس). وهذه هي عقيدة ألوهية المسيح.

ولم يقف هذا المؤلف عند هذا الحدّ من التشويه، بل راح يوهم القارئ على الصفحة / ٢٦/ أن قوله تعالى في أوّل سورة هود: ﴿آلر، كتاب أُحكمت آياته ثمّ فُصلت من لدن حكيم خبير﴾. إنما تشير إلى ورقة بن نوفل بالذات، فهو في زعمه الحكيم الخبير الذي أوحى إلى محمّد ﷺ بهذا الكلام. متجاهلاً بذلك دلالة هذه الآية الكريمة على ذات الله عزّ وجلّ. قال هذا دون تقديم أيّة قرينة تصرف المعنى المُتبادر إلى الأذهان.

وجاء في الصفحة / ٣١/ قول المؤلف، مُتجنّياً على الحقيقة: (إن ورقة بن نوفل هو الذي زوّجه خديجة، وهو الذي درّب محمداً على التأمّل والصّلاة في غار حراء، وهو الذي تولّى إعلان نُبوّته على العرب). كتب هذه المزاعم دون تقديم أيّ سند من تاريخ مقبول أو استنباط معقول. عاملاً بالمثل السائر: "يجعل من الحبّة قُبّة". وكأن المؤلف قد أراد من قارئه أن ينسى أنّ محمداً ﷺ لم يكن نصرانياً، ولا أبو طالب الذي رعاه وربّاه.

ثم إن النّصراني، إذا كان زعيماً روحياً في طائفته، لا يستخلف لزعامته رجلاً غير نصرانيّ. وكأن المؤلف قد أراد من قارئه أيضاً، أن يتناسى وجود تقاليد كنسيّة عند الطّوائف المسيحيّة. وأن هذه الطوائف، لا ترفع إلى منصب الزعامة الروحية للطائفة، إلاّ من ولد مسيحياً، وترقّى في إخلاصه وتضحياته لصالح طائفته، لينال هذا المنصب الرّوحي الرفيع. فهل "تدرّج" محمد ﷺ في هذه المراتب الكنسيّة التي هي دون مرتبة القسّيس، وهو لم يعتنق النصرانية ديناً؟

وزعم في الصفحة / ٤٦/ أنه: (طيلة أربع وأربعين سنة، والنّبي يلازم القسّ ويتدرّب على يده). ومعنى قوله هذا هو أن ورقة بن نوفل تسلّم رعاية محمّد منذ ولادته، وقبل وفاة والديه أيضاً. وهل ثمة عاقل يمكن أن يُسلّم بزعم هذا المؤلف ويوليه شيئاً من القبول؟ خلافاً لكل ما هو معلوم من كتب التاريخ؟

كما زعم في الصفحة /٤٨/ أنّ ورقة بن نوفل علّم محمداً ﷺ القراءة والكتابة. مستدلاً على ذلك، بأوّل وحي تلقّاه رسول الله ﷺ وهو (اقرأ). وأضاف: وهل يُعقل أن يكون محمدٌ أمياً، ويكلّفه ربّه بقراءة كتاب أمامه؟

أقول: لا يُشترط في القراءة أن تكون من كتاب منظور، فهي أعمّ من ذلك فقد جاء في الكليات لأبي البقاء الكفوي: (التلاوة قراءة القرآن مُتتابعة. . والآراء هو الأخذ عن الشيوخ، والقراءة أعمّ منهما) وأردف فقال: (والحق أنّ الأداء هو

القراءة بحضرة الشّيوخ، عقب الأخذ عن أفواههم). فقوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربّك الذي خلق..﴾ يعني أدِّ يا محمد القرآن الذي يُتلى عليك، مُستعيناً باسم ربّك الذي خلق..).

وعندي أن ﴿اقرأ﴾ نزلت بمعنى بلّغ. كما تقول: إقرأ منّي فُلاناً السّلام وهذا سرّ أن اتبعها تعالى بقوله ﴿باسم ربك الذي خلق..﴾ أي أن الله تعالى خلقك لتبليغ هذه الرسالة باسمه إلى عباده.

وكُلّنا يعلم أنّ ورقة بن نوفل قد توفّاه الله تعالى في السنة الرابعة للبعثة المحمدية، بعد أن عاد أصمّ ضريراً. وبالرغم من تصريح أهل السِّير والمؤرخين بذلك الأمر، فقد زعم المؤلف صـ ٥٩، أنّ آية الجهاد، التي كانت قد نزلت في المدينة المنورة، زعم أنها نزلت في مكة، وأن ورقة بن نوفل قد طمأن محمداً أنه لن يكون وحده في جهاده ضد المنافقين من قُريش. أفلا يُعدُّ كلامه هذا افتراء إلى افتراء.

ولم يقف المؤلف عند هذا الحدّ من تحريف الحقائق، بل كتب على الصفحة / ٦٤/ مُفترياً: (فالوحي المحمدي إذن هو وحيٌ لاحقٌ لوحيٍ سابق. وكتابه العربيّ، هو تصديقٌ لما بين يديه من التوراة والإنجيل، ودعوته هي دعوة كانت قبله مع أهل الكتاب. وإلهُهُ هو إله بني اسرائيل، قال: ﴿لا إله إلاّ الذي آمنت به بنو اسرائيل﴾ يونس ٩٠ -

على حين يعلم كلّ متدبّر لكتاب الله القرآن أنّ ألفاظ هذه الآية الكريمة وردت على لسان فرعون حين أدركه، ومن معه، الغرق، ولم ترد على لسان رسول الله إطلاقاً.

وأضاف هذا المُفتري قوله في الصفحة / ٦٥/ : (جُلّ ما في الأمر أنّ القسّ يُريد أن يكون خليفته على كنيسة مكّة النّصرانية. فكان محمد بن عبد الله يتيم

قُريش، قساً على كنيسة مكّة. ومع هذا يريد مؤرّخو حياة محمد إلى اليوم أن يكون الأمر غير ذلك، ضناً بالنبّوة والدّين الجديد). وهنا نسأل هذا المؤلف، ونقول له: مادام محمد ﷺ كما تزعم قساً نصرانياً، فلِمَ لم تؤمن به حضرتك حتى اللحظة، فظللت في صفوف الكافرين برسالته؟

وراح المؤلف بعد هذه المحاولات الطائشة، يتحسّر على ضَياع ما قام ورقة بن نوفل بترجمته، قائلاً: (بقي علينا أن نعرف شيئاً عن الترجمة العربية نفسها. لكنّ هذا منوط حقاً برحمة من التاريخ. ولو نستحقّ هذه الرحمة لاكتشف المُنقّبون في آثار مكّة وتحت رمالها الظالمة تلك الترجمة الثمينة. إلا أن الظّلم أودى بالترجمة وبصاحبها إلى الأبد).

على هذه الصورة سار مؤلف "قس ونبي" في بقيّة كتابه، ممّا لاحاجة بنا إلى تتبُّعه. فقد كشفنا للقارئ الكريم، عمّا أراده المؤلف وهدف إليه.

أمّا وقد فرغت من ذلك، فإني أترك مناقشة أفكار المؤلف من الزاوية التي ناقشهافضيلة البوطي. وأعمد إلى مناقشة أفكاره من زاوية أخرى مختلفة تماماً، وتكشف للقارئ والسائل معاً، عن الدّور الحقيقي الذي كان لورقة بن نوفل في الدعوة الإسلامية، وبشكلٍ جليّ.

أقول: قد انطلق صاحب كتاب (قس ونبي) من أمرين أساسيّين في نظره: الأوّل هو أن ورقة بن نوفل كان زعمياً روحياً لطائفة النصارى الأبيونيين في مكّه. والثاني هواهتمام ورقة بن نوفل باليتيم القريشيّ محمد بن عبد الله وملازمته طوال أربعة وأربعين عاماً، بغاية تأهيله ليكون خليفته الرّوحي على طائفته الأبيونيّة على ما زعم.

فأمّا ما يتعلّق بالأمر الأول، فلم نلاحظ أنّ صاحب هذا الكتاب قد استند إلى أيّ سند تاريخيّ مقبول يؤكد وجود طائفة نصرانية أبيونية في مكة وما جاورها،

وأن القسّ ورقة بن نوفل كان يتزعّمها أيضاً. بل الذي لاحظته ولاحظه كلّ مُطالعٍ للتّاريخ، هو قول المؤرخين وأصحاب السّير أن ورقة بن نوفل اعتزل الأوثانَ وأصبح نصرانياً، وقرأ ماأمكنه من صحفها، دون أن يوضّحوا كم كان عُمُره عندما تنصّر واتّجه هذا الاتجاه. : ويستدل من أقوالهم تلك أن ورقة بن نوفل نشأ مشركاً على دين آبائه. فلما استوى الرّجل، واكتمل نضجُه، وتعلّم القراءة والكتابة، وقعت بين أياديه "صُحُفٌ نصرانية"، فقرأها، وتنصّر بهدي أفكارها. فلقّبه قومه "بالقسّ". أرداوا بذلك "السّخرية" ممّا أقدم عليه. هذا وإن هذه المصادر التاريخية نفسها، لم تورد لنا أيّ معلومات عمّا صدر عن ورقة بن نوفل من بعد تنصُّره من نشاط في مكّة. ويُحمل ذلك الإغفال على أنّ ورقة بن نوفل لم يكن له على صعيد تبشيرهِ بأفكاره النصرانية أيّ نشاط. إذ لا يُعقل إلاّ أن تكون لنشاطاته ردود فعلٍ في قومه.

ويؤكّد انتفاء أي نشاط لورقة بن نوفل في قومه، ما ذهب إليه من أنّ لقب "القسّ" الذي اطلقوه عليه أُريد به السّخرية من طرف خفيّ. **وكأنهم قالوا إن ورقة قد تنصّر ليُصبح من وراء تنصُّره قسّيساً. وأيّ منزلة لقسّ بين زعماء العرب الجاهليين؟** ومن غير المُستغرب أن يعمد الساخرون إلى اطلاق مثل هذه التّسميات، ولايُريدون بها مدلولها الحقيقي.

وهكذا فلا يوجد في المعطيات التاريخية ما يشير إلى زعامة ورقة بن نوفل الرّوحية المزعومة. فإذا افترضنا أن المؤرخين تعمّدوا إغفال القاء الضوء على هذه الزعامة الموهومة. فلنناقش القضية من طرف آخر.

أقول: إذا عُدنا إلى تقاليد "الكنيسة" وأعرافها. لاحظنا أنّ النّصراني، لا يبلغ مرتبة "قسّيس" إلا بعد مروره بأدوار ومراحل كهنوتيه. فكيف بلغ ورقة بن نوفل مرتبة القسّ دون ذلك؟

فالمؤرخون رَوَوْا أن ورقة بن نوفل قد تنصّر (سير ابن هشام ١/ ٢٠٣). ولا يُعقل أن يكون قد تنصّر قبل الثلاثين من عمره. إذ كان على دين آبائه. ولم تكُن في مكة كنيسة ولا رجال كهنوت، ليمنحوه المرتبة الروحيةبعد المرتبة، ليصلوابه إلى مرتبة (قس). وهل يُعقل أن تضيع جميع هذه الآثار في مطاوي التاريخ، إذا صحّ وجودها؟ فهذه القرائن تثبت صحّة ما ذهبت إليه، من أنّ لقب "القسّ" الذي أورده المؤرخون لورقة بن نوفل، كان يُراد به السُّخرية لدى العارفين بخفايا الأمور.

ولا بُدّ لرجل "تنصّر"، في مثل البيئة المكيّة، أن يفكر في المحافظة على عقيدته في وجه المُتنكّرين لها، والدفاع عنها. فكيف يتأتى له أن يربّي خليفةً له في مركزه الروحي الموهوم، ومن خارج طائفته، كمحمد بن عبد الله ﷺ الذي كفله عمّه ورعاه، ولم يكن لورقة أيّ دخل في نشأته؟

وأتناول حادثة زواج محمد ﷺ بخديجة (رضى). فقد زعم المؤلفّ أنّ هذا الزواج، كان قد خطّط له ورقة بن نوفل نفسه. وزعم هذا في الصفحة / ٣١/ من كتابه. ولو صحّ زعمه المذكور، فقد لزم أن تكون خديجة نفسها قد تنصّرت على يدي ابن عمّها ورقة، قبل تاريخ هذا الزواج. لكن التاريخ لم يرو لنا أيّ رواية من هذا القبيل. وكل ما في الأمر أنها وكّلت إلى شابٌ عُرف بصدقه وأمانته أن يضطلع بمهمّة المتاجرة لها إلى الشّام، فعاد من مهمّته بأرباح مضاعفة، عمّا اعتادت أن تجنيه، وهو أحوج مايكون إلى المال. فحدّثتها نفسُها في التقرّب منه بالزّواج. ولو كان ورقة هو المخطّط لهذا الزواج، لكان دفعها إليه قبل سنوات من تاريخه.

ومع أن محمّداً ﷺ قد اشترط أن تُخوّله حق التّصرف بمالهابعد زواجه منها، فإنّه لم يفعل فعل الشباب، فيغترّ، ويُطلق العنان لنفسه، فيبذّر مالها ذات اليمين وذات الشمال، بل أقدم على تحرير ما كان لدى زوجته من عبيد. وربّما فكّر سواه، وعلى عكس ذلك، بأن يأتي بمزيد من الخدم والحشم.

وقد أحدثت مبادرته في تحرير الرقاب هذه ضجةً مُميّزة بين أرقاء مكّة. فقد رأوا فيه زعمياً يعرف لهم إنسانيتهم. وهذا هو سرّ إقبالهم، بعد إعلان دعوته، على تقبّل الإسلام ديناً وافتدائه بالمهج والأرواح. **فهل حدثت هذه الخطوة ـ أي تحرير عبيد خديجة ـ أيضاً بتوجيه من ورقة بن نوفل وهو النّصراني؟ وفي وقت لم تتّخذ فيه النصرانية نهج تحرير الإنسان لأخيه الإنسان؟ فلم تطالب، حتى تلك اللحظة، "صحيفة" دينيّة نصرانيّة" بالنهي عن استرقاق الأسرى واستبعاد الناس.** وها هي ذي صُحُف الأديان جميعها في عصرنا، فلانجد في واحدةٍ، اتخذت مثل هذا النهج.

ومن ثم كانت خطوة محمد هذه، وقد خطاها، وهو في سنّ الخامسة والعشرين من عُمُره، دليلاً قاطعاً على أنه كان محمد ﷺ يصدُر عن نهجٍ وخطّة لا يمُتّان بصلة إلى ورقة بن نوفل وتعاليمه. **فهل بدر عن "القسّ" ورقة نفسه خُطْوةٌ كهذه الخطوة الإنسانية في فترة من فترات حياته؟** وما دام التاريخ لم يروِ لنا خبراً كهذا، فلا يُعقل أن يكون محمّد قد استمدّ من ورقة أي جانب ممّا اتّخذه من منهجٍ أو خطّة.

وإلى القارئ الكريم حادثة أخرى، فيها كلّ الدلالة على استقلال فكر محمد ﷺ عن فكر القسّ ورقة بن نوفل.

فكل عالمٍ بالتاريخ، لابدّ أن يكون قد ألمّ بخبر "حلف الفضول" الذي كان قد عقده ثلاثة من أشراف مكّه: وهم الفضل بن فُضالة، والفضل بن وداعة، والفضل بن الحارث (السيرة الحلبية). عقدوه لنُصرة المظلوم على ظالمه. وقد شارك محمد بن عبد الله ﷺ في هذا الحلف في شبابه.

فلو صحّ ما ادّعاه صاحب كتاب (قس ونبي) صـ ٢١ من أن ورقة كان نصرانياً أبيونياً، يهتم بأمور اليتامى والفقراء والمساكين وأبناء السّبيل، لكان حريّاً أن

يكون من مؤسّسي هذا الحلف، بل والدّاعي إليه. لأنّ حلف الفضول عُقد للدفاع عن حقوق المظلومين. ولم يذكر التاريخ للقسّ ورقة أي نشاط في حلف الفضول المذكور. على حين ذكر لمحمّد مشاركته فيه، وامتداحه إيّاه، بعد تلقّيه رسالة السّماء. ويدلّ هذا أوضح الدّلالة على أن لمحمد ﷺ من المبادئ والخطط والنهج في تفكيره وسلوكه، مالا يتّصل بخطّة ورقة من قريب أو بعيد. وفي هذا بُرهان على أنّه إنمايصدرفي ذلك كُلّه عن ضميره وتفكيره هو، لا عن نهج ورقة أو سواه.

فهاتان الحادثتان التاريخيّتان المشهورتان: حادثة زواج محمد بخديجة، وتحريره لعبيدها. وحادثة حلف الفضول، وانضمام محمد ﷺ إليه، إذا أضيفتا إلى عدم ثبوت أنّ أبا طالب أو خديجة قد تنصّرا على يد ورقة بن نوفل، تؤكدّان استحالة وجود رابطة فكريّة بين محمد وورقة بن نوفل: لا حين زواج محمد بخديجة، ولا حين بعثه عليه السّلام. بل ويبدو الأمر على نقيض ما جزم به صاحب كتاب (قس ونبي) فكل ما جاء به، إنماكان من قبيل التّخيّلات والأوهام، ولأخيلة مشبوهة أيضاً.

والآن وقد أثبتُّ بُطلان كون ورقة بن نوفل، زعيماً روحياً لطائفة الأبيونيين المزعومة. كما أثبتّ عدم مُلازمة محمد ﷺ لورقة بن نوفل طوال أربعة وأربعين عاماً، على حدّ زعمه. وقد علمنا أن ورقة حين أُوتي محمد ﷺ رسالته السّماوية، كان أيضاً أصمّ وأعمى. أكون بذلك كله قد نقضت الأساسين اللّذين بنى عليهما صاحب كتاب (قس ونبي) مقولة كتابه المزعومة، ونقضتهما بطريق علميٍّ موضوعي.

والنتيجة التي نستنتجها من جميع ما ذكرناه وأثبتناه من خلال المُعطيات التاريخيّة والمحاكمات العقليّة، هي أنه لم يكن لورقة بن نوفل أي دورٍ من الأدوار في الدّعوة الإسلامية.

فإذا أضفنا إلى هذا وذاك أنّ ورقة بن نوفل، قد توفّاه الله تعالى بعد البعثة المحمديّة بأربع سنوات على الأكثر، وقد أصبح في سنوات حياته الأخيرة أصمّ وأعمى. فهو لم يصحب محمداً ﷺ إذن بقيّة سنوات دعوته الإسلامية طوال عقدين من الزّمان. وهذا يؤكّد لنا قطعاً انتفاء وجود أيّ دور لورقة بن نوفل في حياة الدعوة الإسلامية. كما يؤكد أنّ كُلّ ما تضمّنه كتاب (قس ونبي)، إنّما هو أوهام وأساطير لا صلة لها بالبحث العلمي الموضوعي.

ولا بأس هنا أن نؤكد علاقة محمد رسول الله ﷺ بخالقه. وذلك من خلال ما جاء في الآية / ٦٧/ من سورة المائدة، وهو وعده جلّ شأنه لرسوله الكريم: ﴿والله يعصمك من الناس﴾. فما أعظم هذا الوعد الإلهي، وما أخطره لو سارت الأمور على خلافه. فكم حدّثنا التاريخ عن مؤامرات حيكت ضدّ محمد وحياة محمد ﷺ، وكم شَنّ أعداء محمد حروباً عليه وعلى أصحابه، وقد باء كل ذلك بالخيبة، مصداقاً للوعد الإلهي المذكور. وكلٌ منّا يعلم أنّ محمداً مات موتاً طبيعياً، بعد ما أكمل تبليغ رسالة ربّه الأعلى، وبعد أن أعلن إتمامه لتأدية رسالته السّماوية في خطبة وداعه التي تلا فيها قول ربّه عزّ وجلّ: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾. المائدة ٣ -

فلم يقُل الذي نزّل هذا الوحي المقدّس [ورضيت لكم النّصرانية الأبيونيّة ديناً]، لو كان محمد بن عبد الله "التّلميذ" لورقة بن نوفل، الزعيم الرّوحي الموهوم للطّائفة الموهومة أيضاً. فتدبّر. فما أبشع افتراء "أبو موسى الحريري" الدّسّاس. الذي اختارطريق من سبقه من الّذين حرّفوا الكلام عن مواضعه، والله متربّصٌ للدّساسين، فالحمد لله رب العاليمن.

٣٠/ ١١/ ١٩٩٣

سليم الجابي

الفهرس

صدر للمؤلف :

- القراءة المعاصرة مجرد تنجيم (٣ أجزاء)
- نظرية جذور الأخلاق
- القضاء والقدر حقيقة كونية ثابتة
- النظرية القرآنية حول خلق العالم

هذا الكتاب

مؤلّفان صدر أولهما (هذه مشكلاتهم) لعالم جليل هو الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي وصدر الثاني (حوارات حول التراث والمرأة والحرية) للصحفي السيد نبيل فياض. وقد كان (فياض) هذا قد توجه بتسعة أسئلة إلى الدكتور البوطي فأجابه عليها في كتابه (هذه مشكلاتهم). وعمد السيد فيّاض إلى التعقيب عليها في كتابه (حوارات).

وقد كانت الأسئلة مهمة ذات شأن خطير، فتوسّع البوطي في الإجابة عليها وتبسّط، فتجاوزت صفحات مؤلفه مائتي صفحة.

وعمدتُ إلى مطالعة ما أجاب به البوطي فبدا لي أنه حاد في كثير منه عن الصواب وعمّا جاء به التنزيل العزيز. فأردت أن أدلي برأيي فيما خاض فيه من المباحث الخطيرة وما حاوره به السيّد فياض، فكان لي هذا الكتاب.

ولم أنس أن أضمّن كتابي هذا أجوبة البوطي وتعقيب فياض، لذلك جاء كتابي حاوياً على الأجوبة والتعقيب إلى جانب رأيي في المواضيع المثارة.

وإني لأرجو أن أكون قد جلوت الغامض فيما تصدّيت لبحثه، وكشفت عن الحق ونبّهت على الخطأ، نُصرَةً للدين الحنيف وطمعاً في مثوبة رب العالمين. ومن الله العون والتوفيق.